Titolo originale
Totem und Tabu
Einige Übereinstimmungen im
Seelenleben der Wilden und der Neurotiker
1912-13

Traduzione di Silvano Daniele

Sigmund Freud

TOTEM E TABÙ

CONCORDANZE NELLA VITA PSICHICA DEI SELVAGGI E DEI NEVROTICI

Introduzione di Karl Kerényi

Boringhieri

Capitolo 2

Il tabú e l'ambivalenza emotiva

1.

"Tabú" è una parola polinesiana che ci è difficile tradurre, perché non possediamo piú il concetto a cui tale termine si riferisce. Per gli antichi romani il concetto era ancora familiare: il latino *sacer* è concetto identico al tabú dei polinesiani. Anche lo *hágos* dei greci, il *kodausch* degli ebrei deve aver coinciso, quanto a significato, con ciò che i polinesiani definiscono mediante il termine di tabú, e che molti altri popoli d'America, d'Africa (Madagascar), dell'Asia settentrionale e centrale esprimono attraverso analoghe definizioni.

Per noi il significato del tabú si distingue in due accezioni opposte. Da un lato vuol dire: santo, consacrato. Dall'altro lato: inquietante, pericoloso, proibito, impuro. L'opposto del tabú si chiama in lingua polinesiana *noa*, ossia "usuale", "generalmente accessibile". Di conseguenza nel concetto di tabú è implicita un'idea di riserva: infatti il tabú si esprime essenzialmente in divieti e restrizioni. Il significato del tabú potrebbe coincidere spesso con la nostra espressione "orrore sacro".

Le restrizioni derivanti dal tabú sono diverse dai divieti religiosi o morali. Non vengono ricondotte al comandamento di un dio, ma

propriamente parlando si vietano da sé stesse; ciò che le distacca dalle proibizioni morali è il mancato inserimento in un sistema che dichiari necessarie — in termini assolutamente generali — certe astensioni e che giustifichi anche tale necessità. Le proibizioni derivanti dal tabú sono prive di qualsiasi giustificazione; la loro origine è sconosciuta; incomprensibili ai nostri occhi, appaiono ovvie a coloro che vi sono soggetti.

Wundt definisce il tabú come il piú antico codice di leggi non scritte dell'umanità.[1] È un'ipotesi generalmente accettata che il tabú sia piú antico degli dèi e che risalga a tempi anteriori ad ogni religione.

Poiché ci occorre una descrizione imparziale del tabú, se vogliamo farne oggetto di un esame psicoanalitico, citerò qui alcuni estratti dall'articolo che l'Enciclopedia britannica dedica alla voce "*Taboo*", redatta dall'antropologo Northcote W. Thomas.[2]

"In senso stretto il tabú comprende soltanto: *a*) il carattere sacro (o impuro) di persone o di cose, *b*) il tipo di proibizione che risulta da questo carattere, e *c*) la santità (o impurità) che deriva dall'infrazione di questo divieto. L'opposto del tabú si chiama in lingua polinesiana *noa*, vale a dire 'generale' o 'comune'...

"In senso piú lato si possono distinguere diversi generi di tabú: 1) naturale o diretto, che è il risultato del *mana* (forza misteriosa) inerente a una persona o cosa; 2) trasmesso o indiretto, che procede anch'esso dal *mana*, ma è o *a*) acquisito oppure *b*) imposto da un sacerdote, da un capo o da qualcun altro; 3) intermedio, ove sono presenti entrambi i fattori, come nel caso di una moglie fatta propria dal marito." Il termine tabú viene usato anche per altre limitazioni

[1] W. WUNDT, *Völkerpsychologie*, vol. 2: "Mythus und Religion", pt. 2 (Lipsia 1906) p. 308.

[2] *Encyclopaedia Britannica*, 11ª ed. (1910-11). La voce include una rassegna della letteratura principale sull'argomento.

rituali, ma non si dovrebbe far rientrare nel tabú tutto ciò che potrebbe essere meglio definito come "interdizione religiosa".

"Gli oggetti del tabú sono moltissimi: 1) I tabú diretti hanno per fine *a*) la protezione da possibili danni di persone importanti — capi, sacerdoti ecc. — e di cose; *b*) la salvaguardia dei deboli — donne, bambini e la gente comune in generale — contro il possente *mana* (influenza magica) di capi e sacerdoti; *c*) la tutela da pericoli derivanti dal maneggio o dal contatto con cadaveri, dal mangiare determinati cibi ecc.; *d*) l'assicurazione degli atti piú importanti della vita — nascita, iniziazione, matrimonio e funzioni sessuali ecc. — contro qualsiasi cosa interferisca con essi; *e*) la protezione di esseri umani dall'ira o dalla potenza di dèi e spiriti;[1] *f*) la protezione di nascituri e infanti, i quali stanno in una relazione particolarmente simpatetica con uno o entrambi i genitori, dalle conseguenze di certe azioni, specialmente dalla comunicazione di qualità che si presume derivino da certi cibi. 2) Un'altra imposizione di tabú è quella in difesa contro i ladri della proprietà di una persona, dei suoi campi, dei suoi strumenti ecc."

Non vi è dubbio che all'inizio la punizione per la trasgressione di tabú è affidata a una disposizione interiore che opera in maniera automatica: il tabú violato si vendica da sé. Quando successivamente sorgono rappresentazioni di dèi e di spiriti, con i quali il tabú entra in relazione, ci si aspetta una punizione automatica dalla potenza della divinità. In altri casi, probabilmente in conseguenza di un'ulteriore evoluzione del concetto, è la società che si assume il compito di punire il temerario, il cui modo di procedere ha messo in pericolo i compagni. In tal modo anche i primi sistemi penali dell'umanità si riallacciano al tabú.

"La violazione di un tabú rende a sua volta il trasgressore tabú."

[1] Questa applicazione del tabú può anche essere tralasciata in questo contesto, perché non originaria.

Alcuni pericoli derivanti dalla trasgressione di un tabú possono essere scongiurati mediante cerimonie di espiazione e purificazione.

La fonte del tabú — si ritiene — è una particolare forza magica insita in persone e in spiriti, e da questi può essere trasmessa mediante oggetti inanimati. "Persone o cose considerate tabú possono essere paragonate con oggetti carichi di elettricità; sono la sede di un tremendo potere trasmissibile per contatto e si scatenano con effetti funesti se gli organismi che provocano la scarica sono troppo deboli per resisterle; la conseguenza della violazione di un tabú dipende sia dall'intensità dell'influsso magico insito nell'oggetto o persona tabú, sia dalla forza del *mana* che si oppone, nel trasgressore, a questa forza. Cosí re e capi sono depositari di un'enorme forza, e i sudditi che si rivolgessero direttamente a loro incontrerebbero la morte; ma un ministro o un'altra persona dotata di un *mana* superiore all'usuale può avvicinarli senza timore di danni, e a sua volta può essere avvicinato dai suoi inferiori senza pericolo... Anche i tabú indiretti dipendono per la loro forza dal *mana* della persona che impone il tabú; se è un re o un sacerdote, i tabú sono piú potenti di quelli imposti da un uomo qualunque."

La trasmissibilità di un tabú è senza dubbio la caratteristica che ha indotto a credere di poterne tentare l'eliminazione mediante cerimonie di espiazione.

Vi sono tabú permanenti e tabú temporanei. Alla prima categoria appartengono i sacerdoti e i capi, i defunti e tutto ciò che appartenne loro. I tabú temporanei si riallacciano a determinate circostanze, per esempio alla mestruazione e al puerperio, alla condizione del guerriero prima e dopo la spedizione, alle attività della pesca, della caccia ecc. Si può anche proclamare un tabú generale su una grande regione — analogo a un interdetto ecclesiastico — e mantenerlo per anni e anni.

Se valuto esattamente le impressioni dei miei lettori, è tutt'altro

che improbabile che a questo punto, dopo tutte queste informazioni sul tabú, essi non sappiano ancora esattamente che cosa debbano intendere con questo termine e dove debbano collocarlo nell'ambito del loro modo di pensare. Senza dubbio ciò deriva dall'informazione insufficiente che ho dato loro, e dell'aver lasciato cadere ogni discussione circa i rapporti tra tabú e superstizione, tabú e credenze nell'anima, tabú e religione. D'altro canto però temo che una descrizione piú esauriente di ciò che sappiamo sul tabú avrebbe potuto generare una confusione anche maggiore, e posso assicurare che, in realtà, la situazione di fatto è tutt'altro che limpida.

Si tratta in sostanza di una serie di restrizioni alle quali questi popoli primitivi si sottopongono: la tale e talaltra cosa è proibita; essi non sanno perché, né viene loro in mente di porre una domanda del genere; si assoggettano a queste proibizioni come se fossero ovvie, e sono persuasi che calpestare uno di questi divieti comporterebbe automaticamente una punizione durissima. Vi sono resoconti degni di fede secondo cui l'aver violato inconsapevolmente uno di questi divieti ha in effetti provocato una punizione automatica. Il trasgressore innocente che, per esempio, ha mangiato la carne di un animale a lui proibito cade in preda a una profonda depressione, aspetta la morte e infine muore davvero. I divieti concernono per lo piú il mangiare, la libertà di movimento e di rapporti; in parecchi casi sembrano avere un senso ben preciso e stanno a significare con tutta evidenza astensioni e rinunce; in altri casi il loro contenuto è assolutamente incomprensibile, si riferiscono a minuzie prive di valore e sembrano rientrare in tutto e per tutto in una sorta di cerimoniale.

Alla base di tutti questi divieti si direbbe ci sia una teoria, come se le proibizioni fossero necessarie perché certe persone e certe cose posseggono una forza pericolosa che, quasi come un contagio, si trasmette per contatto con l'oggetto, che in tal modo se ne carica. Anche la *quantità* di questa proprietà pericolosa entra in gioco. Ci sono persone od oggetti che ne possiedono in misura maggiore di

altri, e il pericolo consiste proprio in questa differenza di cariche. L'aspetto piú singolare in tutto ciò è certo il fatto che colui che giunge a trasgredire tale divieto acquista direttamente il carattere di persona proibita, assumendo per cosí dire su di sé tutta la carica pericolosa. Questa forza è congenita a tutte le persone in qualche modo speciali, come re, sacerdoti, neonati, e a tutte le condizioni eccezionali, per esempio quelle fisiche della mestruazione, della pubertà, della nascita, a tutto ciò che è inquietante, come la malattia e la morte, e a ciò che, data la possibilità di contagio o di diffusione, è connesso con i fatti precedenti.

"Tabú" è comunque tutto ciò che, si tratti di persone o anche di località, di oggetti, di circostanze temporanee, è portatore o fonte di questa caratteristica misteriosa. Tabú è anche il divieto derivante da questa proprietà, e infine è tabú, in senso letterale, un qualcosa che abbraccia al tempo stesso il concetto di sacro, di ciò che è al di sopra della norma, e cosí pure di pericoloso, impuro, inquietante.

In questo termine, e nel sistema che esso indica, si esprime un frammento di vita psichica la cui comprensione non sembra davvero a portata di mano. E in primo luogo si potrebbe pensare che sia impossibile raggiungere questa comprensione senza addentrarsi nella credenza in spiriti e dèmoni che caratterizza civiltà tanto remote.

Ma perché mai dobbiamo rivolgere il nostro interesse a quell'enigma che è il tabú? Non solo, ritengo, perché ogni problema psicologico merita di per sé che se ne tenti una soluzione, ma anche per altri motivi. È possibile intuire che il tabú dei selvaggi della Polinesia non è dopo tutto cosí remoto da noi come propenderemmo a credere in un primo tempo, che le proibizioni in tema di costumi e di morale alle quali noi stessi obbediamo potrebbero avere, nella loro essenza, una parentela con questo tabú primitivo, e che chiarire la natura del tabú potrebbe gettare un barlume di luce sull'origine oscura del nostro "imperativo categorico".

Staremo dunque a sentire con particolare attenzione e aspettativa l'esposizione che uno studioso come Wilhelm Wundt fa della sua concezione del tabú, tanto piú che egli promette "di risalire alle radici estreme delle rappresentazioni del tabú".[1]

Circa il concetto di tabú Wundt dice che esso "abbraccia tutti i costumi in cui si esprime l'orrore sacro verso determinati oggetti connessi con le idee del culto o verso le azioni che vi si riferiscono".[2] E altrove: "Se con questo termine [di tabú] intendiamo, e questo risponde al significato generale della parola, ogni proibizione, fondata nell'uso e nel costume o in leggi esplicitamente formulate, di toccare un oggetto, di usarlo personalmente, o di usare certe parole rigorosamente vietate...", non ci sarebbe nessun popolo, nessun grado di civiltà che sarebbe sfuggito al danno provocato dal tabú.[3]

Wundt spiega poi perché gli sembri piú utile studiare la natura del tabú nelle condizioni primitive dei selvaggi australiani che nella civiltà superiore dei popoli polinesiani. Egli classifica le proibizioni da tabú in uso presso gli australiani in tre classi, a seconda che riguardino animali, uomini o altri oggetti. Il tabú degli animali, che consiste sostanzialmente nel divieto di ucciderli e mangiarli, rappresenta il nucleo del *totemismo* (vedi qui capp. 1 e 4). Il tabú del secondo tipo, il cui oggetto è l'uomo, ha un carattere sostanzialmente diverso. Esso è limitato *a priori* a condizioni che implicano per l'uomo tabú un tipo di vita inconsueto. Cosí i giovinetti sono tabú in occasione della cerimonia di iniziazione, le donne durante la mestruazione e immediatamente dopo il parto, e sono tabú i neonati, gli ammalati e soprattutto i morti. Gli oggetti di uso costante appartenenti a un uomo, per esempio le vesti, gli utensili, le armi, rappresentano un tabú permanente per ogni altra persona. Tra i possessi piú personali vi è in Australia anche il nuovo nome che il ragazzo riceve in occasione della sua iniziazione virile: questo nome è tabú e dev'essere tenuto segreto. I tabú del terzo tipo, che riguardano alberi, piante, case, località, sono piú variabili, e sembrano seguire soltanto la regola secondo cui è soggetto a tabú tutto ciò che per un qualunque motivo desta sacro orrore o inquietudine.

[1] WUNDT, *op. cit.*, p. 301.
[2] *Ibid.*, p. 237.
[3] [*Ibid.*, p. 301.]

Le modifiche che il tabú subisce nella civiltà piú evoluta dei polinesiani e dell'arcipelago malese non sono molto profonde, com'è costretto a dichiarare lo stesso Wundt. La differenziazione sociale piú accentuata di questi popoli emerge dalla circostanza che capi, re e sacerdoti esercitano un tabú particolarmente efficace e sono esposti essi stessi alla piú forte costrizione del tabú.

Ma le fonti vere e proprie del tabú vanno cercate piú a fondo che non negli interessi dei ceti privilegiati: "esse rampollano là dove hanno origine gli impulsi piú primitivi e al tempo stesso piú costanti dell'uomo, nel timore verso l'azione di potenze 'demoniache'."[1] "Il tabú, che in origine non è altro che il timore, fattosi oggettivo, di fronte alla potenza 'demoniaca' che si suppone nascosta nell'oggetto tabú, proibisce di eccitare questa potenza, e ordina di eliminare la vendetta del demone se questo, in maniera consapevole o no, è stato offeso."[2]

In seguito il tabú si trasforma gradualmente in una forza fondata su sé medesima, distaccata dal demonismo. Diventa una costrizione del costume e della tradizione e, infine, della legge. "Ma il comandamento che, inespresso, si cela dietro le proibizioni del tabú, proibizioni largamente mutevoli a seconda del luogo e del tempo, è originariamente *uno solo* ed è questo: Guàrdati dall'ira dei dèmoni."[3]

Wundt ci insegna dunque che il tabú è un'espressione e uno sbocco della credenza in potenze demoniache propria dei popoli

[1] *Ibid.*, p. 307.
[2] [*Ibid.*, p. 308.]
[3] [*Ibidem.*]

primitivi. In seguito il tabú si sarebbe staccato da questa sua radice e sarebbe rimasto una potenza semplicemente perché lo era, per una specie di persistenza psichica; in tal modo sarebbe diventato esso stesso la radice dei nostri imperativi etici e delle nostre leggi. Ora, benché la prima di queste affermazioni non susciti contraddizioni, credo di interpretare l'impressione di molti lettori se affermo che la spiegazione di Wundt è deludente. Questo non si chiama certo risalire alle fonti delle rappresentazioni del tabú o indicarne le radici prime. Né la paura né i dèmoni possono essere considerati in psicologia i termini ultimi, al di là dei quali non è possibile risalire. Le cose starebbero altrimenti se i dèmoni esistessero realmente; ma essi – lo sappiamo bene – sono a loro volta, al pari degli dèi, creazioni delle forze psichiche dell'uomo; sono stati creati da un qualche cosa e con un qualche cosa.

A proposito del doppio significato del tabú [p. 50], Wundt esprime opinioni interessanti ma non del tutto chiare. Ai primi inizi del tabú, per Wundt non esiste ancora una distinzione tra "sacro" e "impuro". Appunto per questo tali concetti sono assenti, in questo stadio, nel significato che vennero assumendo soltanto quando vennero a porsi vicendevolmente in contrasto. L'animale, l'uomo, il luogo sul quale si fonda il tabú sono demoniaci, non sacri, e perciò non sono neanche ancora impuri nel senso successivo del termine. Il termine di tabú si addice bene proprio a questo significato ancora intermedio e indifferente del demoniaco che non deve essere toccato, perché tale termine sottolinea una caratteristica destinata a rimanere comune in tutti i tempi sia al sacro che all'impuro: l'orrore di entrarvi in contatto. In questa comunanza permanente di un'importante caratteristica vi è però, al tempo stesso, un indizio del fatto che qui, tra i due settori, esiste una concordanza originaria che soltanto in seguito ad altre condizioni ha dato luogo a una differenziazione, in virtú della quale i due termini si sono infine sviluppati in elementi antitetici.

La credenza – propria del tabú originario – in una potenza demoniaca celata nell'oggetto, e il cui contatto o impiego illecito provoca la vendetta sul colpevole mediante incantesimo, non è nient'altro che la paura oggettivata, la quale non si è ancora ramificata nelle due forme che assumerà in una fase piú evoluta: *venerazione* e *orrore*.

Ma come nasce questo sdoppiamento? Secondo Wundt mediante il trapianto dei comandamenti tabú dall'ambito delle rappresentazioni dei dèmoni in quello degli dèi. L'antitesi fra sacro e impuro coincide con la successione di due stadi mitologici, il primo dei quali non scompare completamente quando il successivo è stato raggiunto, ma persiste in forma di una valutazione deteriore che si tinge gradatamente di disprezzo. Nell'ambito della mitologia vige generalmente la legge secondo cui una fase precedente, proprio perché superata e respinta dalla fase superiore, continua a persistere accanto a quest'ultima in forma degradata, sicché gli oggetti della sua venerazione si trasformano in oggetti di orrore.[1]

Le altre affermazioni di Wundt si riferiscono al rapporto tra le rappresentazioni del tabú e la purificazione e il sacrificio.

2.

Chi affronta il problema del tabú partendo dalla psicoanalisi, vale a dire dall'esame della componente inconscia della vita psichica individuale, concluderà dopo breve riflessione che questi fenomeni non gli sono estranei. Egli conosce persone che si sono create individualmente simili imperativi tabú, e vi si adeguano con lo stesso rigore con cui i selvaggi rispettano i tabú comuni alla loro tribú o alla loro società. Se non fosse avvezzo a definire questi individui come "ossessi", sarebbe costretto a giudicare appropriato per questa condi-

[1] *Ibid.*, p. 313.

zione il nome di "malattia da tabú". Ma su questa malattia ossessiva egli ha appreso tanto – l'etiologia clinica e la struttura essenziale del meccanismo psichico – attraverso la ricerca psicoanalitica, che non può impedirsi di ricorrere alle sue conoscenze psicoanalitiche per chiarire il fenomeno corrispondente che si presenta nella psicologia dei popoli.

Questo tentativo richiede però un avvertimento. L'analogia tra tabú e malattia ossessiva può essere puramente esteriore, valida per descrivere la fenomenologia delle due forme senza per questo toccarne la vera sostanza. La natura ama impiegare le stesse forme nelle piú diverse connessioni biologiche, per esempio nella pianta corallina e nell'albero, fino a certi cristalli o alla formazione di determinati precipitati chimici. Sarebbe evidentemente prematuro e poco proficuo dedurre da queste coincidenze, che risalgono a una comunanza di condizioni meccaniche, conclusioni afferenti a un'affinità interiore. Non trascureremo questo avvertimento, ma non dobbiamo neppure, solo perché esiste questa possibilità, trascurare il paragone che ci siamo prospettato.

La coincidenza prima e piú evidente tra i divieti ossessivi (negli individui nervosi) e i tabú consiste nel fatto che questi divieti sono ugualmente immotivati, e misteriosi per quanto riguarda la loro origine. Sono subentrati in un qualche momento e ora, a causa di un'angoscia incoercibile, debbono essere mantenuti. Una minaccia esterna di punizione è superflua, poiché c'è una sicurezza (una coscienza morale) interna che ogni trasgressione provocherebbe insopportabili sventure. Il massimo che questi ossessi possono comunicare è il presentimento indefinito che una certa persona della loro cerchia verrebbe a patire gli effetti della trasgressione. Quale possa essere il danno non si sa, e del resto questa scarna informazione la si ottiene piuttosto a proposito delle pratiche di espiazione e di difesa – delle quali parleremo in seguito – che non dei divieti in sé.

La proibizione principale ed essenziale della nevrosi, come anche del tabú, è quella del contatto, da cui il nome: fobia del contatto, *délire de toucher*. La proibizione si estende non solo al contatto diretto col corpo, ma abbraccia tutto l'ambito racchiuso nell'espressione figurata "entrare in contatto". Tutto ciò che indirizza i pensieri verso il proibito, che provoca un contatto mentale, è proibito nella stessa misura in cui è vietato il diretto contatto fisico. Questa medesima estensione compare anche nel tabú.

Una parte delle proibizioni è senz'altro comprensibile nelle sue intenzioni, mentre altri divieti ci paiono incomprensibili, inconsistenti, assurdi. A questi divieti diamo il nome di "cerimoniali", e scopriamo che i costumi imposti dal tabú permettono di constatare la medesima differenza [p. 54].

Un carattere proprio dei divieti ossessivi è una eccezionale dislocabilità: si estendono da un oggetto all'altro seguendo qualsiasi traccia di connessione, e rendono anche il nuovo oggetto, per usare la calzante espressione di una mia paziente, un qualcosa di "impossibile". Alla fine l'impossibilità sequestra tutto quanto il mondo. Gli ossessi si comportano come se le persone e le cose "impossibili" fossero portatrici di un pericoloso contagio, pronto a trasferirsi per contatto a tutto ciò che le circonda. Gli stessi caratteri di contagiosità e di trasmissibilità sono già stati da noi rilevati nella descrizione dei divieti da tabú [p. 54]. Sappiamo anche che chi ha violato un tabú attraverso il contatto con qualcosa che è tabú diventa a sua volta tabú e nessuno può entrare in contatto con lui.

Accosterò qui due esempi di trasmissione (meglio: di spostamento) del divieto: uno è tratto dalla vita dei Maori, l'altro dalle osservazioni che ho condotto su una ossessa.

"Un capo maori non soffierebbe mai sul fuoco con la bocca, perché il suo sacro respiro comunicherebbe la sua santità al fuoco, che la passerebbe alla pentola che sta sopra il fuoco, che la passerebbe alla carne che sta nella pentola, che la passerebbe all'uomo il quale man-

giasse la carne che sta nella pentola, che sta sul fuoco su cui il capo ha soffiato! e il mangiatore infettato dal respiro del capo, attraverso tutti questi intermediari, ne morirebbe senz'altro."[1]

La mia paziente esige che si porti via un oggetto d'uso comune che il marito ha comprato e portato a casa: se l'oggetto restasse in casa, le renderebbe impossibile vivere in quelle stanze. La donna ha sentito dire, infatti, che l'oggetto in questione è stato acquistato in un negozio che si trova, diciamo, in via del Cervo. Ma Cervo è oggi il nome di una sua amica che vive in una città lontana e che la nostra paziente ha conosciuto da giovane sotto il suo nome da ragazza. Oggi questa amica è per lei "impossibile", tabú, e l'oggetto acquistato qui a Vienna è altrettanto tabú che l'amica con la quale la paziente non vuole venire a contatto.

Al pari delle proibizioni derivanti dal tabú, i divieti ossessivi comportano enormi rinunce e restrizioni nell'esistenza, ma parte di queste limitazioni può essere eliminata eseguendo determinate pratiche. Queste devono ormai essere compiute e hanno carattere costrittivo – azioni ossessive – la cui natura è senza alcun dubbio di punizione, espiazione, misure di difesa e di purificazione. L'azione ossessiva piú consueta è il lavacro con acqua ("mania di lavare"). Un'altra parte delle proibizioni da tabú può essere sostituita, oppure la loro trasgressione può essere riparata, mediante un analogo "cerimoniale": anche qui la lustrazione con acqua è la formula preferita.

Riassumiamo ora i punti che mostrano con maggiore chiarezza la coincidenza tra usi derivanti dal tabú e sintomi della nevrosi ossessiva: 1) l'immotivazione delle prescrizioni; 2) il loro consolidamento attraverso una necessità interiore; 3) la loro dislocabilità e il pericolo di contagio rappresentato dall'oggetto del divieto; 4) l'essere causa di pratiche cerimoniali, di precetti derivanti dalle proibizioni.

[1] J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro*, trad. ital. (Universale scientifica Boringhieri, NN. 7/8/9) p. 323.

La storia clinica e il meccanismo psichico dei casi di nevrosi ossessiva ci sono ormai noti attraverso la psicoanalisi. La storia clinica di un caso tipico di fobia del contatto è la seguente. Proprio all'inizio, nella prima infanzia, si è manifestato un forte *piacere* del contatto, il cui obiettivo era assai piú specializzato di quanto saremmo inclini ad aspettarci. A questo piacere si oppone ben presto *dal di fuori* un divieto a non attuare precisamente questo contatto.[1] Il divieto è stato accolto perché poteva trovar sostegno in potenti forze interiori,[2] e si è dimostrato piú forte della pulsione che voleva manifestarsi nel contatto. Ma, data la costituzione psichica primitiva del bambino, il divieto non riesce a eliminare la pulsione. Unico risultato della proibizione è stato di *rimuovere* la pulsione – il piacere del contatto – e di esiliarla nell'inconscio. Divieto e pulsione si sono conservati entrambi: la pulsione perché è stata soltanto rimossa e non eliminata, il divieto perché, venendo esso a cessare, la pulsione sarebbe penetrata nella coscienza e si sarebbe attuata. Si è creata cosí una situazione irrisolta, una fissazione psichica, e dal perdurante conflitto tra divieto e pulsione deriva ora tutto il resto.

Il carattere principale della costellazione[3] psicologica che si è fissata nel modo descritto sta in ciò che si potrebbe definire il comportamento *ambivalente*[4] dell'individuo verso il medesimo oggetto, anzi verso la medesima azione che gli si propone. Egli vuol sempre eseguire questa azione – il contatto – e la considera il sommo allettamento, ma non deve eseguirla e al tempo stesso ne ha orrore. Il contrasto tra le due correnti non è appianabile a breve termine, perché – limitiamoci a esprimerci cosí – esse sono localizzate nella vita psi-

[1] Sia il piacere che il divieto si riferiscono al contatto dei propri genitali.
[2] Nella relazione con le persone amate dalle quali è stato emesso il divieto.
[3] ["Costellazione" indica un contesto psichico attivo i cui elementi molteplici (sentimenti, pensieri, percezioni, ricordi) sono unificati dalla comune tonalità affettiva.]
[4] Secondo una calzante espressione di E. BLEULER [Zbl. Psychoanal., vol. 1, 266 (1910)].

chica in modo da non poter mai incontrarsi. Il divieto è pienamente cosciente, mentre il piacere perdurante del contatto è inconscio, la persona non ne sa nulla. Se non esistesse questo fattore psicologico, non sarebbe possibile né che una ambivalenza si conservi cosí a lungo né che porti a tali fenomeni secondari.

Nella storia clinica del caso tipico abbiamo posto in rilievo che l'elemento determinante è l'irrompere del divieto in età tanto precoce; ai fini della conformazione ulteriore, la funzione determinante è assunta dal meccanismo della rimozione intervenuta in questa fase precoce. Come conseguenza dell'avvenuta rimozione, collegata con una dimenticanza – amnesia, – la motivazione del divieto divenuto cosciente resta sconosciuta, e tutti i tentativi di sostituzione intellettuale del divieto sono destinati al fallimento, perché non trovano il punto al quale potrebbero aggrapparsi. Il divieto deve la sua forza – il suo carattere di costrizione – proprio al rapporto con la sua controparte inconscia, con la voglia latente e non eliminata, ossia con una necessità interiore che è priva di riconoscimento cosciente. La trasmissibilità e trapiantabilità del divieto riflette un processo che si verifica insieme con il desiderio inconscio ed è particolarmente facilitato dalle condizioni psicologiche dell'inconscio. Il desiderio pulsionale si sposta costantemente, al fine di sottrarsi allo sbarramento in cui si trova costretto, e cerca surrogati alla cosa vietata: oggetti e pratiche sostitutive. Di conseguenza anche il divieto si sposta e si estende ai nuovi obiettivi dell'impulso rigorosamente proibito. Ad ogni nuova spinta della libido rimossa, il divieto risponde con una nuova accentuazione. L'impedimento che le due forze contendenti esercitano reciprocamente provoca un bisogno di sfogo, di contenimento della tensione imperante, bisogno nel quale si può riconoscere la motivazione delle pratiche ossessive. Nella nevrosi queste pratiche sono chiaramente delle azioni di compromesso, che testimoniano da un lato pentimento, sforzi di espiazione e simili, ma al tempo stesso sono pratiche sostitutive che frenano la pulsione

verso la cosa proibita. È una legge propria della malattia nevrotica il fatto che queste azioni ossessive entrino sempre piú al servizio della pulsione e si accostino sempre piú all'azione originariamente proibita.

Tentiamo adesso di trattare il tabú come se la sua natura fosse la stessa del divieto ossessivo dei nostri malati. È chiaro fin dal principio che molti dei divieti da tabú che ci tocca rilevare sono di tipo secondario, spostato e deformato, e che dobbiamo accontentarci di gettare un po' di luce sulle proibizioni piú originarie e significative del tabú. Notiamo inoltre che le differenze tra la situazione del selvaggio e quella del nevrotico sono probabilmente abbastanza importanti da escludere una concordanza completa, da impedire il trasferimento dall'uno all'altro, il che equivarrebbe a una copia fedele sotto ogni aspetto.

Diremo in primo luogo che non ha nessun senso interpellare i selvaggi sulla motivazione reale delle loro proibizioni, sulla genesi del tabú. Segue dalla nostra premessa che essi devono essere incapaci di dirci qualcosa in proposito, perché questa motivazione è per loro "inconscia". Noi *costruiamo* tuttavia la storia del tabú nel modo seguente, secondo il modello dei divieti ossessivi. I tabú sono divieti antichissimi imposti un tempo dall'esterno a una generazione di uomini primitivi, il che significa senza dubbio inculcati a viva forza dalla generazione precedente. Questi divieti hanno colpito attività verso le quali esisteva una forte inclinazione. Poi le proibizioni si sono conservate di generazione in generazione, forse soltanto a causa della tradizione, rappresentata dall'autorità dei genitori e della società. Ma forse si sono già "organizzate" nelle generazioni successive come parte di un patrimonio psichico ereditato. Chi potrebbe mai decidere, e proprio in rapporto al caso in discussione, se tali "idee innate" esistono, se hanno causato la fissazione dei tabú da sole o in concomitanza con l'educazione? Ma dal permanere dei

tabú scaturisce una constatazione: il desiderio originario di fare ciò che è proibito sussiste anche nei popoli che rispettano i tabú. Queste popolazioni hanno quindi un atteggiamento ambivalente verso le proibizioni imposte loro dal tabú: a livello inconscio niente sarebbe loro piú gradito che il trasgredirle, ma ne hanno anche paura; ne hanno paura proprio perché lo vorrebbero, e la paura è piú forte del piacere. Il piacere della trasgressione è però inconscio in ogni singolo individuo della popolazione come è inconscio nel nevrotico.

Le proibizioni piú antiche e piú importanti imposte dal tabú sono le due leggi fondamentali del totemismo: non uccidere l'animale totem ed evitare i rapporti sessuali con membri dello stesso totem appartenenti all'altro sesso.

Queste dovrebbero essere quindi le voglie piú antiche e piú forti degli uomini. Noi non possiamo capirlo e di conseguenza non possiamo provare su questi esempi la nostra premessa fin quando il senso e l'origine del sistema totemistico ci restino cosí completamente ignoti. Ma a chi conosce i risultati della ricerca psicoanalitica dell'individuo basta il tenore stesso di questi due tabú, e la loro coincidenza, per richiamare alla mente qualcosa di ben definito, che gli psicoanalisti considerano il nodo della vita erotica infantile e poi il nucleo della nevrosi (vedi il cap. 4, al quale vi è piú di un riferimento in queste pagine).

Quanto alla molteplicità di fenomeni connessi col tabú, che ha portato ai tentativi di classificazione citati prima, essa si riduce per noi in unità nel modo seguente: fondamento del tabú è un'azione proibita verso la quale esiste nell'inconscio una forte inclinazione.

Noi sappiamo [p. 55], pur senza comprenderlo, che colui che compie l'atto proibito, che trasgredisce il tabú, diventa a sua volta tabú. Ma come conciliamo questo fatto con l'altro, secondo il quale il tabú coinvolge non soltanto chi ha compiuto l'atto proibito, ma anche persone che si trovano in circostanze particolari, cosí come coinvolge queste stesse circostanze e anche cose impersonali? Che caratteristica

pericolosa può mai essere questa, che resta sempre la stessa in tutte queste diverse circostanze? Soltanto una: la proprietà di rinfocolare l'ambivalenza dell'uomo e indurlo in *tentazione* di calpestare il divieto.

L'uomo che ha trasgredito un tabú diventa anch'egli tabú perché ha la pericolosa proprietà di tentare altri a seguire il suo esempio. Egli desta invidia: perché a lui dovrebbe essere permesso ciò che ad altri è vietato? Egli è dunque realmente contagioso, nella misura in cui ogni esempio è un incitamento all'imitazione, e di conseguenza dev'essere evitato a sua volta.

È possibile però che un uomo non abbia violato nessun tabú e tuttavia sia, in permanenza o temporaneamente, tabú, perché si trova in una condizione che ha la proprietà di eccitare le voglie proibite degli altri, di destare in loro il conflitto dell'ambivalenza. La maggior parte delle posizioni e delle condizioni eccezionali [p. 55] sono di questo tipo e hanno questa forza pericolosa. Il re o il capo eccita l'invidia per i suoi privilegi; tutti forse vorrebbero essere re. Il defunto, il neonato, la donna in condizioni di sofferenza eccitano con la loro particolare impotenza l'individuo appena assurto alla sua maturità sessuale a causa del piacere nuovo che egli se ne ripromette. Perciò tutte queste persone e tutte queste circostanze sono tabú: non bisogna cedere alla tentazione.

Ora comprendiamo anche perché le forze del *mana* di diverse persone possano sottrarsi l'una dall'altra e anche in parte cancellarsi reciprocamente [vedi p. 53]. Il tabú di un re è troppo forte per il suo suddito, perché la differenza sociale tra i due è troppo grande. Ma un ministro, per esempio, può fare da tramite innocuo tra loro. Tradotto dal linguaggio del tabú in quello della psicologia normale, ciò significa che il suddito, il quale aborre dalla potente tentazione rappresentata per lui dal contatto col re, può sopportare per esempio di entrare in rapporto con un funzionario che non è necessariamente cosí invidiato e la cui posizione sembra forse raggiungibile. Il mini-

stro però può moderare la sua invidia verso il re in considerazione del potere di cui gode personalmente. Di conseguenza differenze minori della forza magica che induce in tentazione sono meno temibili che non differenze particolarmente cospicue.

È altrettanto chiaro perché la violazione di determinati divieti imposti dal tabú costituisce un pericolo sociale che dev'essere punito o espiato da tutti i membri della società, se si vuole evitare che rechi un danno a tutti [vedi p. 53]. Questo pericolo esiste davvero se ai moti coscienti sostituiamo le voglie inconsce. Esso consiste nella possibilità di imitazione, in seguito alla quale la società cadrebbe presto in preda alla dissoluzione. Se gli altri non punissero la trasgressione, dovrebbero rendersi conto che desiderano compiere le stesse cose compiute dal trasgressore.

Il fatto che il contatto rivesta, nel divieto da tabú, un ruolo analogo a quello della "fobia del contatto" – benché il senso nascosto del divieto nel tabú non possa essere cosí specifico come nella nevrosi – non ci deve stupire. Il contatto è l'inizio di ogni presa di possesso, di ogni tentativo di impadronirsi di una persona o di una cosa.

Abbiamo interpretato la forza contagiosa insita nel tabú con la proprietà di indurre in tentazione, di spingere all'imitazione. Questo sembra non accordarsi col fatto che la contagiosità del tabú si manifesta anzitutto nella trasmissione su oggetti, che diventano in tal modo essi stessi portatori del tabú.

Questa trasmissibilità del tabú riflette la tendenza – emersa nella nevrosi – della pulsione inconscia a spostarsi per via associativa su sempre nuovi oggetti. In tal modo la nostra attenzione è richiamata sul fatto che alla pericolosa forza magica del *mana* corrispondono capacità piú reali di due tipi: la proprietà di ricordare all'uomo i suoi desideri proibiti, e quella, in apparenza piú importante, di indurlo a violare la proibizione a favore di questi desideri. Ma queste due capacità tornano a coincidere in una sola se ammettiamo che

quadra col senso di una vita psichica primitiva il fatto che al risveglio del ricordo dell'azione proibita è legato anche il risveglio della tendenza a compierla. Allora ricordo e tentazione tornano a coincidere. Occorre ammettere anche, se l'esempio di un uomo che ha violato un divieto seduce gli altri a imitarlo, che la disubbidienza alla proibizione si propaga come un contagio, cosí come il tabú si trasmette da una persona a un oggetto e da questo oggetto a un altro.

Se la violazione di un tabú può trovare riparazione attraverso un'espiazione o una penitenza, che significano poi una *rinuncia* a un qualche bene o a una libertà, resta cosí provato che il rispetto della prescrizione del tabú era esso stesso una rinuncia a qualcosa che si desidererebbe assai. L'aver trascurato una rinuncia comporta come riscatto una rinuncia in un altro ambito. Quanto al cerimoniale tabú, ne consegue che la penitenza è un qualcosa di piú originario della purificazione.

Riepiloghiamo ora ciò che abbiamo appreso sul tabú ponendolo a confronto con il divieto ossessivo dei nevrotici. Il tabú è un antichissimo divieto imposto dal di fuori (da una autorità) e diretto contro le brame piú violente degli uomini. Il desiderio di violarlo persiste nel loro inconscio. Gli uomini che rispettano il tabú hanno un atteggiamento ambivalente verso ciò che è colpito dal tabú. La forza magica attribuita al tabú si ricollega alla capacità di indurre gli uomini in tentazione. Essa si comporta come un contagio perché l'esempio è contagioso, e perché nell'inconscio i desideri proibiti si spostano su altri oggetti. L'espiazione per la violazione del tabú mediante una rinuncia dimostra che alla base del rispetto del tabú c'è una rinuncia.

3.

Vogliamo sapere ora quale valore può pretendere di avere il nostro paragone tra tabú e nevrosi ossessiva, e quale concezione del tabú risulta da questo confronto. Tale valore esiste evidentemente solo se la nostra interpretazione offre un vantaggio non conseguibile altrimenti, se permette di capire il tabú meglio di quanto potremmo fare senza di essa. Noi siamo forse inclini ad affermare di aver già portato la prova di tale utilità nelle pagine precedenti. Dovremo però tentare di rafforzarla, proseguendo a spiegare in dettaglio i divieti e gli usi imposti dal tabú.

Tuttavia possiamo seguire anche un'altra strada. Possiamo indagare se parte delle premesse che abbiamo trasposto sul tabú derivandole dalla nevrosi, o parte delle conclusioni alle quali siamo giunti in tal modo, non sia direttamente dimostrabile alla luce dei fenomeni del tabú. A questo punto dobbiamo decidere che direzione dare alla nostra ricerca. L'affermazione fatta a proposito della genesi del tabú, secondo la quale il tabú deriva da un divieto antichissimo imposto un tempo dal di fuori, non consente naturalmente alcuna prova. Cercheremo quindi di confermare piuttosto le condizioni psicologiche del tabú, quali le abbiamo apprese dalla nevrosi ossessiva. Come siamo giunti, nel caso della nevrosi, a conoscere questi fattori psicologici? Attraverso lo studio analitico dei sintomi, soprattutto delle pratiche ossessive, delle misure di difesa e dei precetti coattivi. In questi sintomi abbiamo trovato i migliori indizi circa la loro provenienza da impulsi o tendenze *ambivalenti*, dove essi o corrispondono simultaneamente sia al desiderio che al controdesiderio oppure servono prevalentemente una delle due tendenze contrapposte. Se ora riuscissimo a dimostrare l'esistenza dell'ambivalenza, cioè di tendenze antitetiche, anche nelle prescrizioni del tabú, o a rintracciare tra queste tendenze alcune che esprimono contemporaneamente entrambe le direzioni, analogamente a quanto accade con le azioni ossessive, la coincidenza psicologica tra il tabú e la nevrosi ossessiva sarebbe accertata in quello che è forse il punto piú importante.

I due divieti fondamentali imposti dal tabú, come abbiamo accennato [p. 66], esorbitano dalla nostra possibilità di analisi in quanto appartengono al totemismo. Un'altra parte delle prescrizioni del tabú è di origine secondaria e non utilizzabile ai nostri fini; il tabú è infatti diventato, presso i popoli che lo praticano, la forma generale di legislazione, ed è passato al servizio di tendenze sociali che sono certo piú recenti del tabú medesimo: per esempio, i tabú imposti da capi e sacerdoti per garantirsi proprietà e privilegi. Ci resta tuttavia un gruppo rilevante di prescrizioni sulle quali possiamo intraprendere la nostra indagine. Da questo gruppo scelgo i tabú che si riferiscono: *a*) a nemici, *b*) a capi, *c*) a morti, traendo il materiale da esaminare dall'eccellente raccolta che James G. Frazer ha pubblicato nella seconda parte ("I tabú e i pericoli dell'anima", 1911) della sua grande opera *Il ramo d'oro*.[1]

a. Il trattamento dei nemici

Se mai siamo propensi ad attribuire ai popoli selvaggi e semiselvaggi una crudeltà sfrenata e priva di pentimenti verso i loro nemici, apprenderemo con grande interesse che anche nel loro caso l'uccisione di un uomo obbliga al rispetto di una serie di prescrizioni, classificate tra gli usi imposti dal tabú. Queste prescrizioni si possono distinguere in quattro gruppi. Esse impongono: 1) la riconciliazione col nemico ucciso; 2) alcune limitazioni; 3) pratiche espiatorie, purificazioni dell'uccisore, e 4) determinate misure cerimoniali. In che mi-

[1] [Della sua grande opera (3ª ed., 1911-15) Frazer pubblicò nel 1922 un'edizione ridotta. Vedi la traduzione italiana di quest'ultima: J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro* (Universale scientifica Boringhieri, NN. 7/8/9).]

sura questi costumi tabú siano generali oppure rappresentino fatti isolati presso questi popoli, è cosa che da un lato non possiamo decidere con sicurezza, data l'incompletezza delle nostre informazioni, e d'altro lato è indifferente ai fini del nostro interesse per questi fatti. Si può ammettere tuttavia che si tratta di usi largamente diffusi e non di eccezioni isolate.

Le consuetudini di *riconciliazione* nell'isola di Timor, che hanno luogo quando una spedizione guerresca vittoriosa ritorna con le teste tagliate dei nemici uccisi, sono particolarmente significative anche perché il capo della spedizione è colpito da gravi restrizioni (vedi oltre p. 74). In occasione dell'ingresso solenne dei vincitori si compiono dei sacrifici per riconciliarsi con le anime dei nemici. "Il popolo crede che, non facendo queste offerte, ne ricadrebbe qualche sciagura sul vincitore. E una parte della cerimonia consiste in una danza, accompagnata da una canzone, in cui si lamenta la morte dell'ucciso e gli si chiede perdono: 'Non ti adirare — essi dicono — perché la tua testa è con noi; se fossimo stati meno fortunati, le nostre teste sarebbero ora esposte nel tuo villaggio. Ti abbiamo offerto un sacrificio per placarti. Ora il tuo spirito può riposare e lasciarci in pace. Perché ci sei stato nemico? Non sarebbe stato meglio che fossimo rimasti amici? Allora il tuo sangue non sarebbe stato sparso e la tua testa non sarebbe stata tagliata.' "[1]

Costumi analoghi si ritrovano presso i nativi di Palu, nel Celebes. I Galla [Africa orientale] sacrificano agli spiriti dei nemici uccisi prima di rientrare nel villaggio natale.

Altri popoli hanno trovato il modo di trasformare i loro nemici, dopo la morte, in amici, custodi e protettori. Il modo consiste nel trattamento riguardoso riservato alle teste tagliate, trattamento del quale si gloriano alcune tribú selvagge del Borneo. Quando i Daiachi

[1] FRAZER, *Il ramo d'oro*, trad. ital. cit., p. 334.

della costa, a Sarawak, portano a casa da una spedizione guerresca una testa, la trattano per mesi e mesi con la massima gentilezza e la chiamano con i nomi piú teneri di cui disponga la loro lingua. I bocconi migliori dei loro pasti le vengono posti in bocca, e cosí pure varie leccornie e sigari. Si prega ripetutamente la testa tagliata di odiare i suoi amici di un tempo e di amare i suoi nuovi ospiti, poiché adesso è uno di loro. Sarebbe un grave errore attribuire allo scherno parte di questi trattamenti, che a noi appaiono atroci.

Presso parecchie tribú selvagge dell'America settentrionale gli osservatori sono stati colpiti dal compianto per il nemico ucciso e scotennato. Quando un Choctaw uccideva un nemico, cominciava per lui un lutto di mesi, durante i quali l'uccisore si sottoponeva a gravi limitazioni. Un analogo lutto praticavano gli indiani Dacota. Quando gli Osagi — nota un testimone degno di fede — avevano pianto i loro morti, prendevano il lutto per il nemico come se si fosse trattato di un amico.

Prima ancora di addentrarci nelle altre classificazioni di usi tabú circa il trattamento dei nemici, dobbiamo prendere posizione contro una facile critica. I motivi di queste prescrizioni di riconciliazione, ci si obietterà insieme con Frazer e altri, sono abbastanza semplici e non hanno niente a che fare con una "ambivalenza". Questi popoli sono dominati da un timore superstizioso per gli spiriti dei nemici uccisi, un timore che non era ignoto neanche all'antichità classica e che il grande drammaturgo inglese ha portato sulla scena nelle allucinazioni di Macbeth e di Riccardo III. Da questa superstizione derivano conseguentemente tutte le prescrizioni di riconciliazione, e cosí pure le restrizioni e le espiazioni delle quali parleremo piú tardi. A favore di questa tesi stanno anche le cerimonie classificate nel quarto gruppo, che non consentono altra interpretazione se non questa: si tratta di sforzi di scacciare gli spiriti degli uccisi che inseguono gli

uccisori.[1] Per di piú, i selvaggi ammettono apertamente di nutrire paura per gli spiriti dei nemici uccisi e fanno risalire a questa paura gli stessi costumi tabú che abbiamo descritti.

Questa obiezione è ovvia, in effetti, e se fosse altrettanto fondata potremmo risparmiarci la fatica del nostro tentativo di interpretazione. Rimandiamo a piú tardi il dibattito in proposito, e le opponiamo per intanto solo l'interpretazione derivante dalle premesse contenute nelle precedenti spiegazioni circa il tabú. Da tutte queste prescrizioni noi deduciamo che, nel comportamento verso i nemici, si esprimono anche altri impulsi oltre a quelli esclusivamente ostili. Scorgiamo in esse espressioni di pentimento, di stima per il nemico, di senso di colpa per averlo privato della vita. Si direbbe che anche in questi selvaggi sia vivo, molto prima di ogni legislazione ricevuta dalle mani di un dio, il comandamento "Non ammazzare", che non può essere violato impunemente.

Torniamo ora agli altri tre gruppi di prescrizioni tabú. Le *limitazioni* alle quali va soggetto l'uccisore vittorioso sono straordinariamente numerose e di regola piuttosto serie. Nel Timor (vedi le pratiche di riconciliazione descritte sopra a p. 72) al capo della spedizione è vietato "di ritornare subito a casa sua. Gli si prepara una capanna speciale, dove deve rimanere due mesi, sottoponendosi a una purificazione corporale e spirituale. Durante questo tempo non può andar da sua moglie né nutrirsi da sé, ma deve farsi imboccare".[2] Presso alcune tribú daiache i reduci da una spedizione guerresca vittoriosa devono restare appartati per qualche giorno e astenersi da determinati cibi, non devono toccare cibo personalmente né possono accostarsi alle loro donne. A Logea, un'isola presso la Nuova Guinea, gli uomini che hanno ucciso o partecipato all'uccisione dei nemici si

[1] *Ibid.*, pp. 335 sg. Le cerimonie consistono nel battere gli scudi, in grida e lamenti, nel far rumore con strumenti musicali ecc.
[2] *Ibid.*, p. 333.

chiudono in casa per una settimana. Evitano ogni contatto con le mogli e con gli amici, non toccano cibo con le mani e si nutrono esclusivamente di vegetali, che vengono cotti per loro in appositi recipienti. Il motivo di quest'ultima limitazione viene indicato nel fatto che essi non devono sentire l'odore del sangue degli uccisi, perché in tal caso si ammalerebbero e morirebbero. Presso la tribú Toaripi o Motumotu della Nuova Guinea l'uomo che ha ucciso un suo simile non può accostarsi alla moglie né toccare cibo con le dita. Viene nutrito da altre persone con cibi particolari. Questo dura fino alla luna nuova successiva.

Tralascio di citare integralmente i casi di restrizioni imposte all'uccisore vittorioso riportati da Frazer, e mi limito a sottolineare gli esempi nei quali il carattere di tabú è particolarmente evidente o la restrizione compare accompagnata da espiazione, purificazione e cerimoniale.

Tra i Monumbo della Nuova Guinea tedesca, chiunque abbia ucciso un nemico in battaglia diventa "impuro", e per indicare questo concetto si impiega lo stesso termine usato per indicare le donne durante la mestruazione o il puerperio. L'uccisore non può abbandonare la casa dell'associazione degli uomini per un lungo periodo di tempo, mentre gli abitanti del suo stesso villaggio si radunano intorno a lui e festeggiano la sua vittoria con canti e danze. Non può toccare nessuno, neppure la moglie e i figli. Se lo facesse, sarebbero colpiti da ulcerazioni. Egli poi si purifica mediante lustrazioni e altre cerimonie.

"Tra gli indiani Natchez del Nordamerica, i giovani eroi che avevano preso i loro primi scalpi dovevano osservare certe regole d'astinenza per sei mesi. Non potevano dormire con le loro mogli, né mangiar carne ma solo pesce e avena bollita... Quando un Choctaw aveva ucciso un nemico e portato via lo scalpo, stava in lutto per un

mese, durante il quale non poteva pettinarsi né grattarsi la testa, tranne che con uno stecco, legato a un polso per questo scopo."[1]

Quando un indiano Pima aveva ucciso un Apache, doveva assoggettarsi a severe cerimonie di purificazione e di espiazione. Durante il periodo di digiuno, che durava sedici giorni, non poteva toccare né carne né sale, non doveva fissar l'occhio su un fuoco acceso né rivolgere la parola a nessuno. Viveva solo nel bosco, servito da una vecchia che gli portava un po' di cibo, si bagnava spesso nel fiume vicino e portava – in segno di lutto – una zolla d'argilla sul capo. Al diciassettesimo giorno aveva luogo la cerimonia pubblica della purificazione solenne dell'uomo e delle sue armi. Poiché gli indiani Pima prendevano il tabú dell'uccisore molto piú sul serio che non i loro nemici, e non avevano l'uso – come i loro nemici – di rimandare l'espiazione e la purificazione fino alla conclusione della campagna, la loro bravura guerresca finiva col soffrire parecchio a causa del loro rigore morale, o della loro pietà, se vogliamo. Nonostante il loro coraggio eccezionale, i Pima si dimostrarono alleati poco utili per gli americani nelle loro lotte contro gli Apache.

Per quanto possano essere interessanti, ai fini di un'osservazione piú approfondita, le particolarità e le variazioni delle cerimonie di espiazione e di purificazione dopo l'uccisione di un nemico, tuttavia ne interrompo la descrizione perché non potrebbero offrirci alcun punto di vista nuovo. Forse posso ancora aggiungere che l'isolamento temporaneo o permanente del boia di professione – una tradizione che si è conservata fino ai tempi attuali – rientra in questo contesto. La posizione del carnefice nella società medievale consente in realtà di farsi una chiara idea del "tabú" dei selvaggi.

Nell'interpretazione corrente di tutte queste prescrizioni circa la riconciliazione, la limitazione, l'espiazione e la purificazione si com-

[1] [*Ibid.*, pp. 337 sg.]

binano insieme due princípi: l'estensione del tabú dal morto a tutto ciò che è venuto in contatto con lui, e la paura dello spirito del defunto. In che modo queste due fasi vadano combinate per spiegare il cerimoniale, se debbano essere concepite come elementi di ugual valore, oppure se uno abbia carattere primario e l'altro secondario, e quale sia il primario, tutto questo non è detto e in effetti non è facile avanzare interpretazioni. Facciamo rilevare invece l'unitarietà della nostra concezione, che deduce tutte queste prescrizioni dall'ambivalenza emotiva nei confronti del nemico.

b. Tabú di sovrani

Il comportamento dei popoli primitivi verso i loro capi, re, sacerdoti è retto da due princípi che sembrano integrarsi reciprocamente piuttosto che contraddirsi. Un sovrano "non solo dev'essere difeso, ma bisogna da lui difendersi".[1] A entrambi i compiti si provvede mediante una quantità di prescrizioni tabú. La ragione per cui bisogna guardarsi dai sovrani la conosciamo già: perché essi sono i portatori di quella misteriosa e pericolosa forza magica che si trasmette per contatto come una carica elettrica e arreca morte e sciagure a colui che non sia a sua volta protetto da una carica analoga. Di conseguenza si evita ogni contatto diretto o indiretto con la sacralità pericolosa e, quando tale contatto sia inevitabile, si è trovato un cerimoniale per dirottare le temute conseguenze. I Nuba dell'Africa orientale, per esempio, "credono che morirebbero se entrassero nella casa del loro re-sacerdote; tuttavia possono scansare la pena della loro indiscrezione denudandosi la spalla sinistra e facendosi mettere sopra la mano del re".[2] Ecco quindi un fatto singolare: il contatto del re diventa rimedio e protezione contro i pericoli che

[1] *Ibid.*, p. 319.
[2] [*Ibid.*, p. 320.]

provengono dal contatto del re; ma si tratta certo al tempo stesso della forza risanatrice del contatto intenzionale operato dal re in opposizione al pericolo che lo si tocchi, ossia dell'antitesi tra passività e attività nei riguardi del re.

In tema di efficacia risanatrice del contatto regale non occorre cercare gli esempi presso popoli selvaggi. In epoche non troppo lontane i re d'Inghilterra hanno esercitato questo potere sulla scrofola, che prese perciò il nome di "*The King's Evil*" [il malanno del re]. La regina Elisabetta, come pure alcuni dei suoi piú tardi successori, non rinunciava a questa parte delle sue prerogative regali. Carlo I – si dice – avrebbe guarito nel 1633 cento malati in un colpo solo. Sotto il regno del suo figlio scostumato, Carlo II, una volta superata la grande rivoluzione inglese, le guarigioni regali di scrofolosi conobbero la loro massima fioritura. Durante il suo regno questo sovrano deve aver toccato all'incirca centomila scrofolosi. La ressa di quanti cercavano la guarigione era abitualmente tale in queste circostanze che una volta sei o sette persone anziché il risanamento trovarono la morte schiacciate. Lo scettico Guglielmo III d'Orange, che divenne re d'Inghilterra dopo la cacciata degli Stuart, ricusò di praticare l'incantesimo. L'unica volta in cui si lasciò andare a tale azione lo fece pronunciando le parole: "Che Dio ti accordi miglior salute e piú senso comune."[1]

A proposito del terribile effetto del contatto attivo avuto, sia pure involontariamente, con il re o con ciò che gli appartiene, possiamo addurre come testimonianza i seguenti resoconti. "Accadde una volta che un capo neozelandese di alto grado e di gran santità avesse lasciato lungo la strada i resti del suo desinare. Uno schiavo, un gran pezzo d'uomo, sempre affamato, sopraggiunto dopo che il capo se n'era andato, vide il cibo rimasto e se lo mangiò senza domandar niente a nessuno. Aveva appena finito quando fu informato da uno

[1] *Ibid.*, p. 145.

spettatore pieno d'orrore che il cibo che egli aveva mangiato era quello del capo." Egli era stato un forte, coraggioso guerriero, "ma non appena udí la fatale notizia fu preso dalle piú straordinarie convulsioni e da crampi allo stomaco, che durarono finché non morí, verso il tramonto dello stesso giorno".[1] "Una donna maori, avendo mangiato delle frutta e avendo poi saputo che erano state prese da un luogo tabú, esclamò che lo spirito del capo, la cui santità era stata cosí profanata, l'avrebbe uccisa. Questo accadeva nel pomeriggio: alle dodici del giorno dopo era morta."[2] "Un acciarino d'un capo maori fu causa una volta dell'uccisione di molte persone; perché avendolo egli perduto lo trovarono degli uomini che l'usarono per accendersi la pipa; quando seppero a chi aveva appartenuto morirono di spavento."[3]

Non c'è da stupire se si fece sentire il bisogno di isolare dagli altri persone cosí pericolose come capi e sacerdoti, erigendo intorno a loro un muro dietro il quale diventarono inaccessibili alle altre persone. Potremmo anche pensare che questo muro, eretto inizialmente in seguito a prescrizioni derivanti dal tabú, esiste ancor oggi in forma di cerimoniale di corte. Ma una parte, forse la maggior parte, di questi tabú dei sovrani non può essere ricondotta al bisogno di difendersi da essi. Nel trattamento delle persone privilegiate l'altro punto di vista, il bisogno cioè di proteggerle dai pericoli che le minacciano, ha avuto la parte piú riconoscibile nella creazione del tabú e, di conseguenza, nella nascita dell'etichetta di corte.

La necessità di proteggere il re da tutti i pericoli immaginabili deriva dall'estrema importanza che egli ha, nel bene e nel male, per i suoi sudditi. In senso stretto è la sua persona che regola il corso del mondo. "Il popolo lo deve ringraziare per la pioggia e il sole che

[1] *Ibid.*, p. 322.
[2] *Ibid.*, p. 322.
[3] *Ibid.*, p. 322.

fan crescere i frutti della terra, per il vento che porta le navi alla costa, per la terra solida sotto i piedi."[1]

I re dei popoli selvaggi sono dotati di un potere e di una capacità di distribuire benefici che sono propri soltanto degli dèi e ai quali, in fasi piú tarde della civiltà, soltanto i cortigiani piú servili fingeranno di credere.

Sembra un'evidente contraddizione il fatto che persone dotate di tale pienezza di potere abbiano bisogno a loro volta di un'enorme cura per essere protette dai pericoli che le minacciano, ma non è questa l'unica contraddizione che affiora quando si esamina il trattamento delle persone regali presso i selvaggi. Giacché questi popoli ritengono anche necessario sorvegliare i loro re affinché usino nel giusto modo le loro forze: non sono affatto sicuri delle loro buone intenzioni o della loro scrupolosità. Una componente di diffidenza s'intreccia alla motivazione delle prescrizioni tabú per il re. "L'idea che i regni primitivi siano dei despotismi", dice Frazer,[2] "in cui il popolo esiste solo per il sovrano, è interamente inapplicabile alle monarchie che consideriamo. Al contrario in esse il sovrano esiste solo per i suoi sudditi, la sua vita ha valore finché adempia i doveri della sua posizione ordinando il corso della natura a beneficio del popolo. Appena manchi a questo dovere, la cura, la devozione, l'omaggio religioso, che gli avevano fin allora prodigato, cessano per trasformarsi in odio e in disprezzo; egli viene ignominiosamente deposto e può essere felice se riesce a salvare la vita. Oggi venerato come un dio, domani è ucciso come un delinquente. Ma in questo mutato atteggiamento del suo popolo non v'è nulla di capriccioso o d'inconsistente. Al contrario la sua condotta è perfettamente coerente. Se il re è il loro dio, esso è anche il loro difensore; se non li difende

[1] *Ibid.*, p. 269.
[2] *Ibid.*, p. 270.

deve far posto a un altro che li difenda. Finché risponde alle loro aspettazioni non v'è limite alla cura che si prendon di lui e che l'obbligano a prendere di sé stesso. Un re di questa sorta vive circondato da una cerimoniosa etichetta, da una rete di proibizioni e osservanze, la cui intenzione non è di contribuire alla sua dignità o tanto meno al suo benessere, ma di impedirgli una condotta che disturbando l'armonia della natura potrebbe trascinare lui stesso, il suo popolo e l'universo in una comune catastrofe. Lungi dall'aumentare il suo benessere, queste regole, mettendo le pastoie a ogni suo atto, annientano la sua libertà e gli rendono spesso quella vita, che è loro oggetto di conservazione, un peso e una pena."

Un esempio tra i piú stridenti di tale incatenamento, di questa paralisi di un sacro sovrano ottenuta attraverso il cerimoniale dei tabú, è stato raggiunto nel modo di vivere del Mikado del Giappone nei secoli passati. Una descrizione che risale ad oltre duecento anni fa racconta che un Mikado "crede che sarebbe assai nocivo alla sua dignità e santità di toccare la terra coi piedi; per questo quando vuole andare in qualche sito dev'essere portato sulle spalle di qualcuno. Anche piú grave sarebbe se la sua sacra persona fosse esposta all'aria aperta, e il sole non è considerato degno di splendere sulla sua testa. Si attribuisce tal santità a tutte le parti del suo corpo, che egli non osa tagliarsi né i capelli, né la barba, né le unghie. Pure, affinché non diventi troppo sporco, lo possono pulire di notte quando dorme, perché dicono che quel che vien preso dal suo corpo in quel tempo viene rubato, e che questo furto non pregiudica la sua santità o dignità. Anticamente era obbligato a seder sul trono ogni mattina per qualche ora, senza muover né mani né piedi, né il capo né gli occhi, né alcuna parte del corpo, perché con tali mezzi si credeva che potesse conservare la pace e la tranquillità nel suo impero; se per disgrazia infatti si fosse voltato da una parte o dall'altra, o se avesse guardato a lungo verso uno dei suoi domini, v'era

a temere che guerra, fame, incendi o qualche altra grande calamità fosse pronta a desolare quella regione".[1]

Alcuni tabú ai quali sono sottoposti re barbarici richiamano vivacemente le restrizioni imposte agli assassini. Nell'Africa occidentale, "alla Punta del Pescecane vicino al Capo Padron, nella Guinea inferiore, vive, solo, in una foresta, il re-sacerdote Kukulu. Non può toccare una donna, né lasciare la sua casa; in realtà non può neppure lasciare la sua sedia, dove è obbligato a dormire seduto, perché se si mettesse a giacere non soffierebbe piú nessun vento, e finirebbe la navigazione. Egli regola le tempeste e in generale mantiene l'atmosfera in uno stato dolce e costante".[2] Quanto piú potente è un re di Loango, tanto maggiore è il numero di tabú che egli deve osservare. Anche il principe ereditario è legato fin dall'infanzia ai tabú, i quali però si accumulano via via che egli cresce; nel momento in cui sale al trono ne è addirittura soffocato.

Lo spazio non ci consente – né il nostro interesse lo richiede – di continuare ad addentrarci nella descrizione dei tabú inerenti alla dignità regale o sacerdotale. Aggiungeremo ancora che tra questi tabú svolgono un ruolo predominante le limitazioni frapposte alla libertà di movimento e la dieta. Ma se vogliamo constatare la funzione di conservazione di antiche usanze esercitata dai rapporti con queste persone privilegiate, basterà citare due esempi di cerimoniale tabú derivati da popoli civili, ossia da livelli culturali assai piú elevati.

Il *Flamen Dialis*, il sommo sacerdote di Giove nella Roma antica, era tenuto a osservare un numero straordinariamente alto di precetti tabú. "Non poteva cavalcare, né toccare un cavallo, né vedere un esercito in armi, né portare un anello che non fosse rotto, né avere alcun nodo nei suoi vestiti;... non poteva toccare fior di farina, né pane lievitato, non poteva toccare e neppur nominare una capra, un

[1] *Ibid.*, pp. 266 sg.
[2] *Ibid.*, p. 267.

cane, della carne cruda, dei fagioli e dell'edera;... i suoi capelli potevano essere tagliati solo da un uomo libero e con un coltello di bronzo, e i suoi capelli e le sue unghie tagliate dovevano essere sepolti sotto un albero di buon augurio; non poteva toccare un cadavere;... non poteva restare a capo scoperto all'aria aperta" e cosí via. "Sua moglie, la Flaminica, doveva osservare circa le stesse regole e, per giunta, altre sue proprie. Non poteva salire piú di tre gradini di una scala detta Greca; in certe feste non si doveva pettinare; il cuoio delle sue scarpe non doveva essere fatto con la pelle di una bestia morta di morte naturale ma solo di una uccisa o sacrificata; se udiva il tuono era tabú finché non avesse offerto un sacrificio espiatorio."[1]

Gli antichi re d'Irlanda erano sottoposti a una serie di limitazioni singolarissime, dal cui rispetto ci si aspettava ogni benedizione e dalla cui violazione si temeva invece ogni sventura per il paese. L'elenco completo di questi tabú è contenuto nel *Book of Rights* [Libro dei diritti], i cui piú antichi esemplari manoscritti recano indicati gli anni 1390 e 1418. I divieti sono dettagliati con estrema minuzia, riguardano determinate attività in particolari località e in momenti particolari: nella tale città il re non deve trattenersi in un certo giorno della settimana, non può attraversare un certo fiume a una certa ora, non deve accamparsi in una determinata pianura per nove giorni interi, e cosí via.

La severità delle restrizioni tabú imposte ai re-sacerdoti ha avuto presso molti popoli selvaggi una conseguenza storicamente importante e particolarmente interessante per i nostri punti di vista. La dignità della carica di re-sacerdote cessò di essere una cosa ambita; colui che stava per riceverla usava spesso tutti i mezzi possibili per sfuggirvi. Cosí in Cambogia, dove esiste un re del fuoco e dell'acqua, è spesso necessario costringere con la forza i successori ad assumere la carica. A Niue o Isola del Selvaggio, una corallifera nel Pacifico

[1] *Ibid.*, p. 274.

meridionale, la monarchia si estinse proprio perché non si trovò piú nessuno disposto ad assumere una carica cosí gravata di responsabilità e di pericoli. "In alcune parti dell'Africa occidentale, quando il re muore, si tiene segretamente un consiglio di famiglia per designare il suo successore. Quello su cui cade la scelta, vien preso alla sprovvista, legato e gettato nella casa dei feticci dove è tenuto prigioniero finché non acconsente ad accettar la corona. Qualche volta riesce a trovare il modo di evitare l'onore che gli voglion gettare sulle spalle; un certo capo girava sempre armato, ben risoluto a resistere con la forza ad ogni tentativo di metterlo sul trono."[1] Presso i negri della Sierra Leone l'opposizione ad assumere la dignità regia diventò cosí grande che la maggior parte delle tribú furono costrette a eleggere re stranieri.

Frazer fa risalire a queste circostanze il fatto che, nel corso dell'evoluzione storica, si verificò infine una scissione dell'originaria carica di re-sacerdote in un potere spirituale e uno profano. Oppressi dal peso della loro sacralità, i re erano diventati incapaci di esercitare il loro potere concretamente, e furono costretti ad affidare queste incombenze a persone di minore importanza ma attive, pronte a rinunciare agli onori della dignità regale. Da questa categoria di persone sorsero poi i sovrani laici, mentre la supremazia spirituale, ormai priva d'importanza sul piano pratico, rimase affidata a quelli che erano prima re, gravati da tabú. È noto che la storia del Giappone antico conferma largamente questa interpretazione.

Se ora osserviamo il quadro delle relazioni esistenti tra gli uomini primitivi e i loro sovrani, si fa strada in noi l'attesa che il passaggio dalla descrizione alla comprensione psicoanalitica di questo fenomeno non ci sarà difficile. Queste relazioni sono di natura assai intricata e non vanno esenti da contraddizioni. Ai sovrani si attri-

[1] *Ibid.*, pp. 276 sg.

buiscono molti privilegi, che coincidono praticamente con i divieti tabú delle altre persone. Sono persone privilegiate; a loro è consentito fare o godere proprio ciò che agli altri è proibito dal tabú. Ma l'antitesi a questa libertà è data dal fatto che essa è limitata da altri tabú che non gravano sugli individui normali. Ecco dunque un primo contrasto, quasi una contraddizione, tra un piú di libertà e un piú di restrizione per le stesse persone. Si attribuiscono loro poteri magici straordinari e perciò si teme il contatto con le loro persone o con ciò che appartiene loro, mentre d'altra parte ci si aspetta da tali contatti il piú benefico effetto. Sembra questa una seconda contraddizione, e particolarmente stridente. Sennonché abbiamo già visto che si tratta di una contraddizione soltanto apparente. Il contatto che procede dal re medesimo, con intenzione benevola, ha un effetto salutare e protettivo; pericoloso è soltanto il contatto che l'uomo qualunque stabilisce col re o con le cose regali, probabilmente perché può ricordare la presenza di tendenze aggressive. Un'altra contraddizione, meno facile a sciogliere, si manifesta nel fatto che al sovrano si attribuisce un enorme potere sugli eventi della natura, eppure ci si considera obbligati a proteggerlo con particolarissima attenzione dai pericoli che lo minacciano, come se il suo potere, che pure è cosí grande, non fosse in grado di farvi fronte. Un ulteriore aggravamento del rapporto si verifica poi in quanto non si ha fiducia che il sovrano voglia usare il suo mostruoso potere nel modo giusto, a vantaggio cioè dei suoi sudditi oltre che per propria difesa; si diffida quindi di lui e ci si crede in diritto di sorvegliarlo. L'etichetta dei tabú, alla quale è soggetta la vita del re, serve contemporaneamente a tutte queste intenzioni: tutelare il re, proteggerlo dai pericoli, e proteggere i sudditi dal pericolo rappresentato dal re.

Una spiegazione plausibile del complicato e contraddittorio rapporto che intercorre tra i primitivi e i loro sovrani è la seguente. Per motivi superstiziosi, e per altre ragioni ancora, affiorano nel trattamento dei re tendenze di vario genere, ognuna delle quali viene svi-

luppata fino al punto estremo senza riguardo per le altre. Di qui hanno poi origine le contraddizioni, che del resto scandalizzano ben poco l'intelletto dei selvaggi, come pure quello dei popoli piú civilizzati quando si tratta soltanto di questioni di religione o di "lealtà".

Con ciò la questione sarebbe chiusa, sennonché la tecnica psicoanalitica ci permetterà di approfondire il nesso e di chiarir meglio la natura di queste molteplici tendenze. Se sottoponiamo all'analisi i fatti riportati, come se fossero parte per cosí dire del quadro sintomatico di una nevrosi, troviamo il nostro primo aggancio nell'eccesso di preoccupazioni ansiose che vengono spacciate per fondamento del cerimoniale tabú. L'esistenza di questa eccessiva sollecitudine è assai comune nella nevrosi, e specialmente nella nevrosi ossessiva, che è la forma a cui soprattutto ci richiamiamo per tracciare un paragone. La sua origine ci è ormai chiarissima. Essa affiora dovunque esiste, oltre alla sollecitudine predominante, una corrente contraria ma inconscia di ostilità, ossia dovunque si realizza il caso tipico dell'atteggiamento emotivo ambivalente. L'ostilità è poi superata da un eccessivo accrescimento della sollecitudine, che si manifesta in forma di ansietà e diventa ossessiva, perché altrimenti non sarebbe in grado di adempiere al suo compito: mantenere in fase di rimozione la corrente contraria inconscia. Ogni psicoanalista ha appreso con quanta sicurezza la sollecitudine eccessiva e ansiosa consente questa soluzione anche nelle condizioni piú inverosimili, per esempio nel rapporto tra madre e figlio o tra coniugi affettuosi. Applicata al trattamento delle persone privilegiate, ne scaturirebbe che alla loro venerazione, anzi alla loro divinizzazione, si contrappone nell'inconscio un'intensa corrente di ostilità, e che quindi – come ci aspettavamo – si è realizzata la situazione di atteggiamento emotivo ambivalente. La diffidenza, il cui contributo alla motivazione dei tabú regali appare innegabile, sarebbe un'altra espressione piú diretta della medesima ostilità inconscia. Anzi, data la molteplicità degli esiti finali di tale conflitto presso popoli

diversi, non ci mancherebbero esempi capaci di fornire piú facilmente ancora la prova di questa ostilità. "I selvaggi Timme della Sierra Leone", a quanto dice Frazer,[1] "che eleggono il loro re, si riservano il diritto di bastonarlo alla vigilia dell'incoronazione, e approfittano di questo privilegio costituzionale con tanta buona volontà che talvolta l'infelice monarca non sopravvive a lungo all'elevazione al trono. Cosí, quando i capi hanno della ruggine contro qualcuno e se ne vogliono liberare, lo eleggono re." Anche in casi appariscenti come questo, tuttavia, l'ostilità non sarà riconosciuta come tale, ma si ammanterà in forma di cerimoniale.

C'è nel comportamento dei primitivi verso i loro sovrani un altro elemento che richiama alla memoria un processo generalmente diffuso nella nevrosi, e che emerge apertamente nel cosiddetto delirio di persecuzione. In quest'ultimo caso l'importanza di una determinata persona viene straordinariamente accresciuta, i suoi poteri esagerati fino all'inverosimile, per poterle addossare piú agevolmente la responsabilità di tutto ciò che contraria l'ammalato. A ben vedere, i selvaggi procedono allo stesso modo con i loro re quando attribuiscono loro poteri sulla pioggia e sul sole, sul vento e sul tempo, per poi deporli o ucciderli perché la natura ha deluso le loro aspettative di una buona caccia o di un ricco raccolto. Il quadro tipico che il paranoico ricostruisce nel delirio di persecuzione ha radice nel rapporto tra il bambino e il padre. Nell'immaginazione del figlio il padre possiede di norma un potere di questo genere, e si verifica che la diffidenza verso il padre è intimamente legata all'alta considerazione in cui è tenuto. Quando il paranoico elegge a suo "persecutore" una persona della sua cerchia la innalza al livello di padre, la pone in condizioni che gli consentono di renderla responsabile di tutte le sventure che la sua sensibilità registra. Questa seconda analogia tra il selvaggio e il nevrotico ci fa intuire quanto, nel rapporto

[1] *Ibid.*, p. 277.

tra il selvaggio e il suo sovrano, deriva dall'atteggiamento infantile del figlio verso il padre.

L'indizio piú persuasivo per il nostro modo di vedere, che vuole paragonare i divieti del tabú con sintomi nevrotici, lo troviamo però nel cerimoniale stesso del tabú, di cui abbiamo discusso prima il peso sulla posizione della regalità. Questo cerimoniale manifesta inconfondibilmente il suo duplice significato e la sua provenienza da tendenze ambivalenti non appena siamo disposti ad ammettere che ha avuto di mira fin dal primissimo inizio gli effetti che produce. Non soltanto esso distingue i re e li innalza al di sopra di tutti i comuni mortali, ma trasforma anche la loro esistenza in un tormento e in un peso insopportabile, costringendoli a una servitú assai piú penosa di quella dei suoi sudditi. Il cerimoniale ci appare quindi come il vero contrapposto all'azione ossessiva della nevrosi, nel quale la pulsione repressa e quella che la reprime s'incontrano in un soddisfacimento simultaneo e comune. L'azione ossessiva è *apparentemente* una protezione contro l'azione proibita; potremmo dire però che è *propriamente* la ripetizione di ciò che è proibito. L'"apparente" si riferisce qui all'istanza cosciente, il "proprio" all'istanza inconscia della vita psichica. Analogamente, anche il cerimoniale tabú dei re è in apparenza la massima venerazione e la massima assicurazione per loro, ma propriamente è la punizione per tale elevazione, la vendetta che i sudditi si prendono su di loro. Le esperienze che Sancio Panza fa, nel libro di Cervantes, come governatore della sua isola, gli fanno evidentemente comprendere che questa concezione del cerimoniale di corte è l'unica interpretazione calzante. È ben possibile che riceveremmo ulteriori consensi se potessimo indurre re e signori del nostro tempo a pronunciarsi in proposito.

Il motivo per cui l'atteggiamento emotivo verso i sovrani debba contenere una cosí intensa quota inconscia di ostilità è un problema molto interessante, ma supera i limiti di questo lavoro. Abbiamo già fatto cenno al complesso infantile nei confronti del padre. Aggiungiamo ancora che, proseguendo nell'analisi della preistoria della regalità, dovremmo trovare le spiegazioni decisive. Secondo interpretazioni impressionanti di Frazer, che però per sua stessa ammissione non sono del tutto irrecusabili, i primi re erano stranieri che, dopo un breve periodo di dominio, erano destinati a morte sacrificale in occasione di feste solenni quali rappresentanti della divinità. I miti del cristianesimo recherebbero ancora tracce della conseguenza di questa evoluzione nella storia dei re.

c. *Tabú di morti*

Che i morti esercitino un dominio possente, lo sappiamo; ci stupirà forse di apprendere che sono considerati nemici.

Il tabú dei morti — se è lecito insistere nel paragone con l'infezione — dimostra una particolare virulenza presso quasi tutti i popoli primitivi. Si manifesta anzitutto nelle conseguenze che porta con sé il contatto col morto, e nel trattamento di quanti sono in lutto per il morto. Presso i Maori chiunque avesse toccato un cadavere o avesse partecipato alla sua inumazione era considerato in sommo grado impuro e quasi escluso del tutto da ogni rapporto col suo prossimo, boicottato per cosí dire. Non poteva entrare in nessuna casa, né avvicinarsi a persone o a cose senza contagiarle con la sua stessa infezione. Anzi, non poteva neppure toccare il cibo con le mani, divenute quasi inservibili a causa della loro impurità. "Gli si metteva del cibo davanti in terra ed egli sedendosi o inginocchiandosi con le mani dietro la schiena s'ingegnava di rosicchiarlo come poteva. In certi casi veniva nutrito da un'altra persona che cercava d'imboccarlo col braccio teso senza toccarlo; ma anche costui diventava soggetto a molte severe restrizioni poco men gravi di quelle imposte al contaminato. In quasi ogni villaggio popoloso viveva una sciagurata e degradata creatura appartenente all'infimo gradino possibile nella scala sociale, che si guadagnava una miserabile elemosina

imboccando gl'impuri." Soltanto a questo poveretto era permesso "associarsi con chi avesse compiuto gli estremi doveri di rispetto e di amicizia a un morto. E quando, finito il triste termine del suo isolamento, la persona in lutto poteva mescolarsi di nuovo coi suoi compagni, tutte le stoviglie che aveva usato in quel periodo venivano diligentemente fatte a pezzi, e tutti gl'indumenti gettati via."[1]

I costumi tabú successivi al contatto fisico dei cadaveri sono uguali in tutta la Polinesia, la Melanesia e in parte dell'Africa: l'elemento costante è il divieto di toccar cibo e la conseguente necessità di farsi nutrire da altri. È degno di nota il fatto che in Polinesia, o forse soltanto alle Hawaii, i re-sacerdoti fossero sottoposti alle stesse limitazioni durante l'esercizio di funzioni sacre. Nei tabú dei morti a Tonga emerge in piena evidenza il modo in cui il grado del divieto varia secondo la forza del tabú personale di chi è implicato. Chi ha toccato il cadavere di un capo defunto è impuro per dieci mesi; ma se chi ha toccato il cadavere è anche lui un capo, la sua impurità è limitata a tre, quattro o cinque mesi, secondo il rango ricoperto dal morto; se si tratta però del cadavere del "gran capo divino", anche i capi piú potenti diventano tabú per dieci mesi. Il selvaggi credono fermamente che chi calpesta tali prescrizioni tabú deve cader vittima di una grave malattia e morire: la loro credenza è cosí assoluta che, stando all'opinione di un osservatore, non hanno neppure provato mai a sincerarsi del contrario.

Sostanzialmente analoghe, ma piú interessanti ai nostri fini, sono le limitazioni tabú di quelle persone il cui contatto con i morti dev'essere inteso in senso traslato: parenti in lutto, vedovi e vedove. Se nelle prescrizioni citate finora non vediamo altro che l'espressione tipica della virulenza e della contagiosità del tabú, in quelle che esporremo ora traspaiono i motivi dei tabú, e precisamente tanto i

[1] [*Ibid.*, pp. 324 sg.]

motivi pretesi quanto quelli che possiamo considerare i motivi profondi, autentici.

"Tra gli Shuswap della Colombia britannica le vedove e i vedovi in lutto vengono isolati e non possono toccarsi la testa né alcuna parte del corpo; le tazze e i piatti che usano non possono esser usati da nessun altro... Nessun cacciatore gli si può avvicinare perché la loro presenza porta sfortuna. Se la loro ombra cadesse su qualcheduno, questi cadrebbe subito ammalato. Usano come giacigli e cuscini cespi spinosi... e cespi spinosi vengono anche messi tutto intorno al loro letto."[1] Questa precauzione è destinata a tener lontano lo spirito dei defunti. Ancor piú evidente è l'uso in vigore presso altre tribú nordamericane, nelle quali la vedova porta, per un certo periodo dopo la morte del marito, un indumento simile ai calzoni e fatto di erba secca, per rendere impossibile allo spirito di accostarsi a lei. È ovvio per noi immaginare che il contatto "in senso traslato" non è inteso se non come un contatto fisico, poiché lo spirito del defunto non si distacca dai suoi parenti e durante il periodo di lutto non cessa di "aleggiare" intorno a loro.

Tra gli Agutaino che abitano sull'isola di Palawan, una delle Filippine, è proibito alla vedova, per i primi sette od otto giorni dopo la morte del marito, uscire dalla sua capanna fuorché di notte, quando non si aspetta di fare degli incontri. Chiunque la veda corre pericolo di morte immediata, e perciò è la vedova stessa che mette in guardia dalla sua vicinanza picchiando ad ogni passo un bastone di legno contro gli alberi; ma questi alberi seccano. Un'altra osservazione ci permette di capire in che cosa può consistere la pericolosità di questa vedova. "Nella regione di Mekeo nella Nuova Guinea britannica un vedovo perde tutti i diritti civili e diventa un reietto della società, un oggetto di timore e di orrore fuggito da tutti. Non può coltivare un giardino, né mostrarsi in pubblico, né traversare un vil-

[1] [*Ibid.*, pp. 325 sg.]

laggio, né andare per una strada o per un sentiero. Deve sgattaiolare come una bestia tra l'erba alta e i cespugli; e se vede o sente venire qualcuno, specialmente una donna, deve nascondersi dietro un albero o dietro il fogliame."[1] Quest'ultimo particolare ci permette di ricondurre facilmente la pericolosità del vedovo o della vedova al pericolo della *tentazione*. L'uomo che ha perduto la moglie deve evitare il desiderio di trovare qualcuno che la sostituisca; la vedova deve lottare con lo stesso desiderio, e inoltre, priva com'è di un signore e padrone, potrebbe destare la bramosia di altri uomini. Ognuno di questi soddisfacimenti sostitutivi urta contro il significato del lutto e sarebbe destinato a scatenare l'ira dello spirito.[2]

Uno degli usi piú singolari, ma anche piú istruttivi, connessi col tabú del lutto presso i primitivi è il divieto di pronunciare il nome del defunto. È un divieto universalmente diffuso, che ha conosciuto svariate forme e ha avuto conseguenze importanti. Oltre che fra gli australiani e i polinesiani, ai quali dobbiamo di solito la conoscenza degli usi tabú nella loro miglior forma di conservazione, questa proibizione si trova "fra popoli tanto lontani gli uni dagli altri come i Samoiedi della Siberia e i Toda dell'India meridionale; i Mongoli di Tartaria e i Tuareg del Sahara; gli Aino del Giappone e gli Akamba e i Nandi dell'Africa centrale; i Tinguiane delle Filippine e gli abitanti delle isole Nicobare, del Borneo, del Madagascar e della Tasmania".[3] In alcuni di questi popoli la proibizione, e le conseguenze che ne derivano, valgono soltanto per il periodo del lutto, presso altri popoli invece il divieto ha carattere permanente, ma sembra tuttavia impallidire in tutti i casi via via che ci si allontana dal momento della morte.

[1] [*Ibid.*, p. 326.]
[2] La stessa ammalata le cui "impossibilità" ho prima (p. 62) paragonate ai tabú riconobbe che si indignava ogni volta che incontrava per strada una persona vestita a lutto. "Bisognerebbe proibire a quella gente di uscire!", diceva.
[3] *Ibid.*, p. 392.

Quella di non pronunciare il nome del defunto è una proibizione che, di regola, viene rispettata con severità eccezionale. Per alcune tribú dell'America meridionale pronunciare di fronte a loro il nome del parente defunto è considerato la peggiore offesa verso i sopravvissuti, e la punizione prevista per questa trasgressione non è minore di quella stabilita per l'assassinio. Non è facile di primo acchito indovinare il motivo per cui si dovrebbe provare tanto orrore nel sentire il nome del defunto, ma i pericoli connessi con tale fatto hanno fatto sorgere tutta una serie di espedienti che sono per molti aspetti interessanti e significativi. I Masai dell'Africa, per esempio, ricorrono alla scappatoia di mutar nome al defunto subito dopo la sua morte; cosí può essere ricordato senza timore col suo nuovo nome, mentre tutte le prescrizioni restano legate al vecchio. Questo atteggiamento sembra presupporre che lo spirito non conosca il suo nuovo nome e che non ne verrà a conoscenza. Le tribú australiane di Adelaide e della Baia dell'Incontro sono cosí rigorose nella loro prudenza che, quando qualcuno viene a morire, tutte le persone che portano un nome uguale o simile a quello del defunto lo sostituiscono con un altro. A volte, estendendo ulteriormente questa stessa considerazione, tutti i parenti del morto cambiano nome, senza riferimento al fatto che i nomi fossero piú o meno simili foneticamente a quello del morto: quest'uso è in vigore presso alcune tribú della Victoria e dell'America nordoccidentale. Anzi, presso i Guaycuru del Paraguay c'era l'uso che il capo, in questa triste occasione, attribuisse a tutti i membri della tribú nuovi nomi, che da quel momento in poi essi ricordavano come se li avessero sempre avuti.

Se poi il nome del defunto coincideva con quello di un animale, di un oggetto ecc., sembrava necessario ad alcune delle popolazioni ricordate dare nuovi nomi anche a questi animali e oggetti, affinché nell'usare questi termini non si richiamasse alla memoria il defunto. Da questa circostanza derivò necessariamente un'incessante trasfor-

mazione del patrimonio linguistico, che causò parecchie difficoltà ai missionari, specialmente là dove la proibizione del nome era permanente. Nei sette anni che il missionario Dobrizhoffer trascorse presso gli Abiponi del Paraguay "la parola indigena per giaguaro fu cambiata tre volte, e quelle per coccodrillo, spina e uccisione di bestiame ebbero quasi altrettante vicende".[1] Il timore sacro di pronunciare un nome appartenuto a un defunto si estende però anche in un'altra direzione: si evita di citare tutto ciò in cui il defunto ebbe a svolgere una parte; una conseguenza importante di questo processo di repressione consiste nel fatto che questi popoli non hanno alcuna tradizione, alcuna reminiscenza storica, e le ricerche sulla loro preistoria urtano contro enormi difficoltà. Un certo numero di queste popolazioni primitive però hanno assimilato anche degli usi compensatori per rimettere in uso i nomi dei defunti dopo un lungo periodo di lutto: i nomi vengono dati a bambini che sono considerati la reincarnazione dei morti.

Questo tabú dei nomi ci apparirà meno strano se consideriamo che, per i selvaggi, il nome è una parte essenziale e un patrimonio importante della personalità, che essi attribuiscono alla parola un pieno significato oggettivo. È lo stesso comportamento, come ho già rilevato altrove,[2] dei nostri bambini, i quali perciò non si accontentano mai di accettare un'analogia lessicale priva di significato, ma deducono coerentemente che, se due cose vengono indicate mediante due nomi dal suono simile, ciò sta a indicare una riposta analogia tra le due cose. Anche l'adulto civilizzato è in grado di scoprire, da alcune singolarità del suo comportamento, che non è cosí lontano quanto crede dal prendere alla lettera e dal dare peso ai nomi propri e che il suo nome è cresciuto in maniera particolarissima insieme con lui. Quando la pratica psicoanalitica trova piú di un'occasione per richia-

[1] *Ibid.*, p. 396.
[2] [Nel cap. 4 del *Motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905).]

mare l'attenzione sull'importanza dei nomi nell'attività mentale inconscia (Stekel, Abraham), concorda quindi con questo fatto.

I nevrotici ossessivi si comportano, per quanto riguarda i nomi, allo stesso identico modo dei selvaggi, come c'era da aspettarsi. Essi mostrano la piena "sensibilità del complesso"[1] nel pronunciare e nell'udire determinate parole e determinati nomi (analogamente ad altri tipi di nevrotici) e fanno dipendere dal trattamento del proprio nome un buon numero di inibizioni spesso assai serie. Un'ammalata di tabú che ho conosciuto aveva assunto a norma di non scrivere il proprio nome per timore che potesse cadere in mano di qualcuno, il quale sarebbe giunto cosí in possesso di una parte della sua personalità. Nella convulsa fedeltà con la quale doveva difendersi dalle tentazioni della sua fantasia, si era creata l'obbligo "di non dar nulla della sua persona". In questo "nulla" era compreso in primo luogo il suo nome, poi per estensione la sua scrittura, finché giunse a rinunciare a scrivere.

Non ci sorprende piú, quindi, il fatto che il nome del morto sia considerato dai selvaggi una parte della sua persona e che venga eletto a oggetto del tabú che riguarda il defunto. Anche il chiamare per nome il morto può essere ricondotto al contatto con lui. Possiamo perciò rivolgere la nostra attenzione a un problema di indole piú generale: il motivo per cui questo contatto sia colpito da un tabú cosí rigoroso.

La spiegazione piú ovvia indicherebbe la causa nel raccapriccio naturale che desta il cadavere e nei mutamenti che esso presenta ben presto. Oltre a questo, si dovrebbe riconoscere una funzione al portare il lutto per il morto, inteso come incentivo per tutto ciò che a lui si riferisce. Ma il solo ribrezzo per il cadavere non spiega evidentemente tutte le particolarità delle prescrizioni tabú, e il lutto non può farci

[1] [È un termine usato da Jung nei suoi esperimenti di associazione verbale.]

comprendere perché nominare il morto sia un grave oltraggio verso i sopravvissuti. Il lutto preferisce piuttosto occuparsi del defunto, elaborarne il ricordo e conservarlo quanto piú a lungo possibile. Le particolarità dei costumi tabú devono essere dovute a qualcosa di diverso dal lutto, qualcosa che, evidentemente, mira a fini diversi. Proprio i tabú dei nomi lasciano trasparire questo motivo ancora ignoto, e se i costumi non lo dicessero lo verremmo a sapere da quanto dicono gli stessi selvaggi in lutto.

Essi non fanno mistero infatti del loro *timore* per la presenza e il ritorno dello spirito del defunto; e praticano una quantità di cerimonie per tenerlo lontano, per cacciarlo.[1] Pronunciare il suo nome sembra loro uno scongiuro che sarà subito seguíto dalla sua presenza.[2] Di conseguenza fanno tutto il possibile per evitare uno scongiuro del genere, al fine di non ridestare lo spirito. Si travestono affinché lo spirito non li riconosca,[3] oppure mutano il suo nome, o il proprio. Si infuriano contro lo straniero poco riguardoso che, pronunciandone il nome, aizza lo spirito contro i sopravvissuti. È impossibile sfuggire alla conclusione che essi – secondo l'espressione di Wundt – sono in preda alla paura "della sua anima trasformatasi in demone".[4] Con questa analisi saremmo giunti a confermare la concezione di Wundt, che – come abbiamo visto [p. 57] – rintraccia nella paura dei dèmoni l'essenza del tabú.

La premessa di questa teoria, secondo la quale l'amato membro della famiglia diventa, all'atto stesso della sua morte, un demone dal quale i superstiti non possono aspettarsi altro che ostilità e dalle cui brame malvage si debbono difendere con ogni mezzo, è cosí singolare che a prima vista saremmo tentati di rifiutarla. Però tutti

[1] Come esempio di un'ammissione del genere, Frazer (op. cit., p. 392) cita i Tuareg del Sahara.

[2] Forse occorre aggiungere qui la condizione: fin quando sopravvive qualcosa dei suoi resti corporei (Frazer).

[3] Nelle Nicobare (*ibid.*, p. 394).

[4] WUNDT, *Völkerpsychologie* cit., p. 49.

gli studiosi eminenti sono concordi nell'attribuire questa concezione ai primitivi. Westermarck, che nella sua opera *L'origine e lo sviluppo delle idee morali* attribuisce a parer mio troppo poca importanza al tabú, afferma decisamente nel capitolo dedicato al "Rispetto verso i defunti":[1] "In linea generale, i dati di fatto dei quali dispongo mi hanno condotto alla conclusione che i morti sono considerati piú spesso nemici che non amici, e che Jevons e Grant Allen sono in errore quando affermano che, nelle credenze primitive, la malvagità dei morti s'indirizza soprattutto soltanto contro stranieri, mentre invece si preoccupano paternamente per la vita e il benessere dei loro discendenti e dei loro compagni di clan."

Rudolf Kleinpaul, in un'opera estremamente suggestiva,[2] ha valorizzato i residui dell'antica credenza negli spiriti, presso i popoli civilizzati, per descrivere il rapporto esistente tra vivi e morti. Questo rapporto culmina anche per lui nella persuasione che i morti attirano a sé i viventi con intenzioni omicide. I morti uccidono. Lo scheletro, che è oggi l'immagine della morte, mostra che la morte stessa è soltanto un morto. Il vivo non si sente sicuro dall'insidia del morto prima di aver posto tra lui e sé un corso d'acqua che li separi. Questo è il motivo per cui si preferiva seppellire i morti su isole, li si portava sull'altra sponda di un fiume: le espressioni "al di qua" e "al di là" derivano da quest'uso. Grazie a una mitigazione successiva, la malvagità dei morti è stata limitata a quelle categorie

[1] E. WESTERMARCK, *The Origin and Development of the Moral Ideas* (2 voll., Londra 1906-08) vol. 2, pp. 532 sgg. Nelle note e nel seguito del testo c'è una gran quantità di testimonianze a conferma, spesso molto caratteristiche. Per esempio: "Tra i Maori usava credere che i parenti piú prossimi e piú amati cambiassero natura dopo la morte e diventassero maligni perfino nei confronti delle persone un tempo da loro amate... Gli indigeni australiani credevano che ogni defunto fosse mal disposto per lungo tempo dopo la morte: quanto piú stretta la parentela, tanto maggiore la paura... Gli Eschimesi centrali sono dominati dall'idea che i morti sono all'inizio spiriti malevoli che sovente si aggirano attorno ai villaggi causando malattie e danni e uccidendo gli uomini col loro tocco; ma in seguito – si ritiene – trovano pace, e allora non sono piú temuti."

[2] R. KLEINPAUL, *Die Lebendigen und die Toten in Volksglauben, Religion und Sage* (Lipsia 1898).

alle quali si era costretti a riconoscere un particolare diritto al risentimento: i morti di morte violenta, che perseguitano in qualità di spiriti cattivi i loro assassini, e coloro che sono morti per un desiderio non placato, come i fidanzati. Ma in origine, pensa Kleinpaul, tutti i morti erano vampiri, tutti erano pieni d'astio verso i vivi e cercavano di far loro del male, di privarli della vita. Il cadavere fece sorgere per la prima volta il concetto di spirito malvagio.

L'ipotesi che i defunti piú cari si trasformino dopo la morte in dèmoni pone evidentemente un nuovo problema. Che cosa spinse i primitivi ad attribuire ai morti a loro cari un tale mutamento di sentimenti? Perché ne fecero dei dèmoni? Westermarck pensa che la risposta sia facile:[1] "La morte viene considerata di solito come la peggiore sventura; si crede pertanto che gli scomparsi siano estremamente insoddisfatti del loro destino. Secondo le concezioni primitive, si muore soltanto per uccisione – se non violenta, provocata mediante incantesimo – e una morte siffatta tende naturalmente a rendere l'anima smaniosa di vendetta e irascibile. Essa prova invidia verso i superstiti e aspira alla compagnia degli antichi amici; è comprensibile quindi che mandi loro le malattie per causarne la morte... Ma la nozione che l'anima disincarnata sia nel complesso un essere maligno... risiede, senza dubbio, nel timore istintivo dei morti, timore che è a sua volta il risultato della paura della morte."

Lo studio dei disturbi psiconevrotici ci indirizza verso una spiegazone piú ampia, che include anche quella di Westermarck.

Quando una donna perde il marito, o una figlia la madre, accade non di rado che cadano in preda a pensieri affannosi che chiamiamo "autoaccuse ossessive": non saranno esse stesse colpevoli – si domandano – di aver causato la morte del parente amato, per imprudenza o per trascuratezza? Non c'è ricordo delle cure attente con

[1] WESTERMARCK, op. cit., vol. 2, pp. 534 sg.

cui hanno badato al malato, non c'è dimostrazione concreta dell'infondatezza della supposta responsabilità che sia capace di porre fine al tormento, il quale rappresenta per cosí dire l'espressione patologica di un lutto e si attenua lentamente col passare del tempo. L'esame psicoanalitico di tali casi ci ha appreso quali sono le molle segrete di questa sofferenza. Abbiamo scoperto, cioè, che questi rimproveri ossessivi sono in un certo senso giustificati e soltanto per questo sono inattaccabili da confutazioni e obiezioni. Non già che la persona in lutto sia realmente responsabile della morte o che abbia davvero peccato di trascuratezza, come afferma l'autoaccusa ossessiva. Tuttavia c'era in lei qualcosa, un desiderio a lei stessa inconscio, che non era insoddisfatto della morte, e che l'avrebbe causata se ne avesse avuto i mezzi. Ora, il rimprovero reagisce – dopo la morte della persona amata – contro questo desiderio inconscio. Questa ostilità, celata nell'inconscio e che si trova nascosta dietro un tenero amore, esiste in quasi tutti i casi di intenso legame emotivo con una determinata persona; è il caso classico, esemplare, dell'ambivalenza delle emozioni umane. Questa ambivalenza è – ora piú ora meno – innata nell'uomo; normalmente non lo è tanto da far sorgere le autoaccuse ossessive descritte prima. Ma quando la sua presenza è massiccia, si manifesta proprio nei rapporti con le persone piú amate, ossia proprio là dove ce lo si aspetterebbe meno. La predisposizione alla nevrosi ossessiva, che abbiamo preso cosí spesso a termine di paragone nel problema del tabú, ci sembra caratterizzata in misura particolarmente alta da questa originaria ambivalenza emotiva.

Ora conosciamo l'elemento che ci può spiegare il supposto demonismo delle anime morte da poco e la necessità di proteggersi dalla loro ostilità mediante la prescrizione di tabú. Se ammettiamo che la vita emotiva dei primitivi sia caratterizzata dalla presenza di un'ambivalenza non meno intensa di quella che attribuiamo, in base ai dati della psicoanalisi, agli ossessi, diventa comprensibile che dopo

una perdita dolorosa sia necessaria una reazione contro l'ostilità latente nell'inconscio, reazione analoga a quella che si manifesta attraverso autoaccuse ossessive. Questa ostilità, che nell'inconscio viene penosamente percepita come soddisfazione per la morte, subisce però una sorte diversa presso i popoli primitivi: viene respinta spostandola sull'oggetto dell'ostilità stessa, ossia sul morto. A questo processo di difesa, frequente sia nella vita psichica normale che in quella malata, diamo il nome di *proiezione*. Il superstite nega di aver mai nutrito impulsi ostili contro l'amato defunto; ma questi impulsi li nutre ora l'anima del morto, e cercherà di metterli in moto per tutta la durata del lutto. Il carattere punitivo e di rimorso di questa reazione emotiva si manifesterà, anche se riesce la difesa mediante la proiezione, nel fatto che si prova paura, ci si impongono rinunce e ci si sottomette a restrizioni camuffate in parte da norme protettive contro il demone ostile. Ancora una volta troviamo quindi che il tabú è cresciuto sul terreno di un atteggiamento emotivo ambivalente. Anche il tabú dei morti deriva dal contrasto tra il dolore consapevole e la soddisfazione inconscia per la morte avvenuta. Se questa è l'origine dell'animosità degli spiriti, è ovvio che proprio i superstiti piú prossimi al morto, e un tempo i piú amati, debbano temerla piú di ogni altro.

Le prescrizioni di tabú si comportano anche qui in maniera discorde, come i sintomi nevrotici. Da un lato, attraverso il loro carattere di restrizioni, esprimono il lutto; dall'altro però tradiscono con estrema evidenza ciò che vogliono nascondere: l'ostilità verso il morto, ora motivata come legittima difesa. Abbiamo appreso a interpretare un certo numero di divieti tabú come timore della tentazione. Il morto è inerme, questo deve spingere a soddisfare su di lui le brame ostili, e a questa tentazione occorre contrapporre il divieto.

Westermarck ha ragione quando vuole eliminare ogni differenza tra morti di morte violenta e morti di morte naturale nella concezione dei selvaggi. Per il pensiero inconscio, anche chi è morto di morte naturale è un assassinato: sono i desideri malvagi che lo hanno ucciso (vedi il capitolo seguente). Chi si occupa dell'origine e del significato dei sogni sulla morte di parenti amati (genitori, fratelli e sorelle) potrà stabilire una piena concordanza tra colui che sogna, il bambino e il selvaggio nel comportamento verso il morto, fondato sulla stessa ambivalenza emotiva.[1]

Abbiamo prima [p. 58] respinto una concezione di Wundt, che rintraccia l'essenza del tabú nella paura dei dèmoni, e tuttavia ci siamo detti al tempo stesso d'accordo con la spiegazione che il tabú dei morti risale alla paura verso l'anima del defunto trasformatasi in demone. Potrebbe sembrare una contraddizione: ma non ci sarà difficile risolverla. Abbiamo sí accettato i dèmoni, ma non come un qualcosa di definitivo e di insolubile per la psicologia. Siamo per cosí dire riusciti a prendere alle spalle i dèmoni, identificandoli come proiezioni dei sentimenti ostili che i superstiti nutrono nei confronti dei morti.

I sentimenti discordi – amorevoli e ostili – verso coloro che sono ora defunti (cosí li vede la nostra ipotesi, che poggia su buone basi) vogliono imporsi entrambi al momento della morte, come lutto e come soddisfazione. Questa antitesi non può che portare a un conflitto, e poiché uno dei poli opposti, l'ostilità, è in tutto o in gran parte inconscia, l'esito del conflitto non può consistere in una sottrazione fra le due intensità con l'inserimento cosciente della differenza, come quando per esempio si perdona a una persona amata un'offesa subita da lei. Il processo si conclude piuttosto mediante un particolare meccanismo psichico che in psicoanalisi si è soliti definire come "proiezione". L'ostilità, della quale nulla si sa e nulla si vuol sapere, viene dirottata dalla percezione interna nel mondo esterno, e in tal modo scissa dalla propria persona e trasferita sull'altra. Non siamo

[1] [Vedi S. Freud, *Opere* 1899: *L'interpretazione dei sogni* (Boringhieri, Torino 1966) pp. 231 sgg.]

noi ora, i superstiti, a rallegrarci per esserci liberati della persona defunta; no, noi la compiangiamo, ma essa è diventata, stranamente, un demone malvagio, pronto a rallegrarsi per le nostre sventure e ansioso di farci morire. Ora i superstiti devono difendersi da questo nemico malvagio. Sono sgravati dall'oppressione interna, ma l'hanno soltanto scambiata con un affanno che viene dall'esterno.

Non è da escludere che questo processo di proiezione, che tramuta i defunti in nemici malintenzionati, trovi un sostegno in precedenti atti ostili reali dei defunti, che possiamo ricordare e che potremmo realmente rimproverare loro: ossia nella loro durezza, tirannia, ingiustizia, e insomma in tutto ciò che forma lo sfondo anche delle relazioni piú affettuose tra persone umane. Ma non può succedere semplicemente che questo elemento renda comprensibile per sé solo la creazione proiettiva di dèmoni. Le colpe dei defunti contengono certo una parte della motivazione circa l'ostilità dei superstiti, ma sarebbero inefficaci se i sopravvissuti non derivassero questa ostilità da sé medesimi, e il momento della loro morte sarebbe senza dubbio l'occasione meno adatta per destare il ricordo dei rimproveri che pure potremmo fondatamente rivolgere loro. Non possiamo fare a meno di considerare l'ostilità inconscia come il motivo regolarmente operante, il vero e proprio elemento propulsore. Questa corrente di ostilità contro i parenti piú prossimi e piú amati poteva restare latente mentre essi erano in vita, ossia non tradirsi né direttamente né indirettamente alla coscienza attraverso una qualche formazione compensativa. Con la morte delle persone a un tempo amate e odiate questo non è stato piú possibile e il conflitto si è fatto acuto. Il lutto derivante dall'accresciuta amorevolezza, da un lato è diventato piú intollerante verso l'ostilità latente, dall'altro non poteva consentire che dall'ostilità si sprigionasse un sentimento di soddisfazione. Cosí si è giunti a rimuovere l'ostilità inconscia mediante la proiezione e a dar vita a quel cerimoniale in cui si esprime la paura della punizione da parte dei dèmoni. Via via che il lutto si allontana

nel tempo, anche il conflitto perde acutezza, cosí che il tabú di questi morti può mitigarsi o cadere dimenticato.

4.

Abbiamo cosí chiarito su quale terreno è cresciuto il tabú estremamente istruttivo dei morti. Non mancheremo ora di aggiungere alcune osservazioni che possono riuscire assai importanti per la comprensione del tabú in generale.

La proiezione dell'ostilità inconscia sui dèmoni – nel tabú dei morti – è soltanto un esempio singolo fra tutta una serie di processi ai quali va riconosciuta un'influenza grandissima sulla forma assunta dall'anima primitiva. Nel caso descritto sopra, la proiezione serve a eliminare un conflitto emotivo; e trova la stessa applicazione in un numero rilevante di situazioni psichiche che portano alla nevrosi. Ma la proiezione non è creata per la difesa, essa si verifica anche là dove non vi sono conflitti. La proiezione all'esterno di percezioni interiori è un meccanismo primitivo al quale sono sottoposte, per esempio, anche le nostre percezioni sensorie, un meccanismo quindi che normalmente ha una parte rilevantissima nella configurazione del nostro mondo esterno. Nel quadro di condizioni ancora insufficientemente definite, vengono proiettate verso l'esterno, allo stesso modo delle percezioni sensorie, anche percezioni interne di processi emotivi e mentali, e vengono utilizzate per configurare il mondo esterno, mentre dovrebbero restare nel mondo interiore. Questa circostanza è forse connessa geneticamente col fatto che la funzione dell'attenzione era diretta in origine non al mondo interiore, bensí agli stimoli che fluiscono dal mondo esterno, e che essa aveva notizia dei processi endopsichici soltanto in quanto sensazioni di piacere e dispiacere. È stato soltanto con la formazione di un linguaggio intellettuale astratto, cioè soltanto stabilendo un nesso tra i residui

sensoriali delle rappresentazioni verbali e i processi interni, che questi diventarono a poco a poco percepibili. Prima di allora gli uomini primitivi avevano sviluppato, mediante la proiezione di percezioni interne verso l'esterno, un'immagine del mondo esterno che noi ora, con accresciuta percezione cosciente, dobbiamo ritradurre in psicologia.[1]

La proiezione dei propri impulsi malvagi sui dèmoni è soltanto una parte del sistema che divenne la concezione del mondo dei primitivi, sistema che apprenderemo a conoscere nel capitolo seguente sotto il nome di "animismo". Dovremo là stabilire i caratteri psicologici di tale formazione sistematica, e ritroveremo i nostri punti di riferimento nell'analisi di quelle formazioni sistematiche che ci offrono le nevrosi. Per il momento vogliamo limitarci ad anticipare che la cosiddetta "elaborazione secondaria" del contenuto dei sogni è il modello di tutte queste formazioni sistematiche.[2] Non dimentichiamo neppure che, a partire dallo stadio della formazione dei sistemi, per ogni atto giudicato dalla coscienza possono darsi due tipi di spiegazione, quella del sistema e quella reale ma inconscia.[3]

Wundt fa notare che "tra gli effetti che il mito attribuisce dovunque ai dèmoni predominano anzitutto quelli funesti, sicché nella credenza dei popoli i dèmoni malvagi sono chiaramente piú antichi che non i buoni".[4] Ora, è perfettamente possibile che il concetto di demone in generale sia derivato dalla relazione cosí importante con i morti. L'ambivalenza insita in questa relazione si è poi manifestata, nel corso successivo dell'evoluzione umana, nell'aver fatto emergere dalla stessa radice due formazioni psichiche completamente opposte: paura dei dèmoni e degli spiriti da un lato, venerazione degli antenati

[1] [Su tutte queste precisazioni teoriche vedi *L'interpretazione dei sogni* cit., p. 524.]
[2] [Sulla elaborazione secondaria vedi *ibid.*, pp. 447 sgg., e qui oltre p. 138.]
[3] [Ulteriore spiegazione alle pp. 138 sg.] Affini alle creazioni proiettive dei primitivi sono le personificazioni mediante le quali il poeta esterna da sé, come individui distinti, gli opposti moti pulsionali che combattono in lui.
[4] WUNDT, *op. cit.*, p. 129.

dall'altro.[1] Il fatto che i dèmoni siano concepiti sempre come spiriti di persone da poco defunte dimostra come nessun altro l'influenza del lutto sul sorgere della credenza nei dèmoni. Il lutto ha il compito di assolvere una funzione psichica nettamente definita: staccare dai morti i ricordi e le speranze dei superstiti. Quando questo lavoro è stato svolto il dolore si attenua, e con esso il rimorso e le autoaccuse e quindi anche la paura del demone. Gli stessi spiriti, che prima erano temuti in qualità di dèmoni, vanno ora incontro a una sorte piú amichevole: sono venerati in veste di antenati e invocati come apportatori di aiuto.

Se si considera il mutevole rapporto dei sopravvissuti con i morti nel corso dei tempi, non si può fare a meno di constatare che la sua ambivalenza è enormemente diminuita. Oggi è facile tenere a freno l'ostilità inconscia, e ancor sempre dimostrabile, verso i morti, senza che sia necessario ricorrere a un particolare dispendio psichico. Se in tempi passati l'odio appagato e l'amorevolezza tormentosa avevano lottato l'uno contro l'altra, oggi la ferita si è cicatrizzata sotto forma di pietà che pretende: *De mortuis nil nisi bene*, e soltanto i nevrotici turbano ancora il lutto per la perdita dei loro cari con crisi di autoaccuse ossessive, il cui segreto, che si rivela nella psicoanalisi, è l'antico atteggiamento emotivo ambivalente. È superfluo esaminare qui in che modo si sia introdotto il presente cambiamento e in che misura modificazione costituzionale e miglioramento reale dei rapporti familiari ne costituiscano la causa. Ma questo esempio può suggerirci l'ipotesi che *gli impulsi psichici dei primitivi fossero caratterizzati da un'ambivalenza maggiore di quella rintracciabile negli uomini civilizzati oggi viventi.* Via via che decrebbe questa ambivalenza svaní

[1] Nel corso delle psicoanalisi di nevrotici che soffrono (o hanno sofferto durante l'infanzia) di paura degli spiriti, è spesso facile scoprire che dietro la maschera degli spettri si celano i genitori. Vedi in proposito anche l'articolo sugli "spettri sessuali" di P. HAEBERLIN, Sexualprobleme, febbraio 1912, dove però non è questione del padre (che era morto) ma di un'altra persona sulla quale cade l'accento erotico.

lentamente anche il tabú, che è un sintomo di compromesso del conflitto instaurato dall'ambivalenza. A proposito dei nevrotici, costretti a riprodurre questa lotta e il tabú che ne risulta, diremmo che hanno portato con sé una costituzione arcaicizzante in forma di residuo atavico, la cui compensazione ai fini delle esigenze civilizzatrici li costringe ora a un enorme dispendio psichico.

A questo punto ricordiamo la spiegazione, oscura e disorientante, che Wundt ci ha offerto sul doppio significato della parola tabú: "sacro" e "impuro" (vedi p. 58). Secondo questa spiegazione, in origine il termine "tabú" non avrebbe significato "sacro" e "impuro", bensí avrebbe definito il demoniaco che non può essere toccato, e avrebbe cosí posto in rilievo un'importante connotazione comune a entrambi questi concetti estremi; tuttavia proprio questa persistente caratteristica comune dimostrerebbe che tra le due sfere, quella del sacro e quella dell'impuro, esiste all'origine una concordanza che soltanto in seguito ha ceduto il passo a una differenziazione.

Opponendoci a queste affermazioni, possiamo dedurre agevolmente dalle nostre argomentazioni che il duplice significato su citato compete alla parola tabú fin dall'inizio, che essa serve a definire una precisa ambivalenza e tutto ciò che si è sviluppato sul terreno di questa ambivalenza. "Tabú" è in sé stesso un termine ambivalente, e noi crediamo che il significato accertato di questo termine avrebbe potuto permettere di per sé solo di indovinare ciò che è risultato da una ricerca assai approfondita, e cioè che il divieto da tabú va inteso come la risultante di un'ambivalenza emotiva. Lo studio delle lingue piú antiche ci ha appreso che un tempo erano numerose le parole che contenevano in sé significati opposti e che in un certo senso — anche se non esattamente nello stesso senso — erano ambivalenti come la parola tabú.[1] Poche modificazioni fonetiche della parola originaria

[1] Vedi la mia recensione ad Abel: *Significato opposto delle parole primordiali* (1910).

dai significati opposti sono servite piú tardi a conferire un'espressione linguistica differenziata ai due sensi opposti che esse contenevano.

La parola "tabú" ha avuto un altro destino: via via che diminuiva l'importanza dell'ambivalenza che essa denotava, è sparita dal patrimonio linguistico anche la parola stessa, e cosí pure sono scomparsi i termini analoghi. Spero di poter rendere evidente, in un contesto successivo, che dietro il destino di questo concetto si cela una trasformazione storica tangibile, che la parola era connessa in un primo tempo con relazioni umane ben precise, caratterizzate da una grande ambivalenza emotiva, e che a partire da qui fu estesa ad altre relazioni analoghe [vedi pp. 194 sgg.]

Se non andiamo errati, la comprensione del tabú getta un po' di luce anche sulla natura e sulla nascita della coscienza morale. Si può parlare, senza ampliare i concetti, di una coscienza tabú e di un senso di colpa tabú dopo aver trasgredito il tabú. La coscienza tabú è probabilmente la forma piú antica nella quale ci imbattiamo nel fenomeno della coscienza morale.

Perché che cos'è la "coscienza" morale? Stando alla testimonianza della lingua, è da porsi in riferimento con una conoscenza completa. In parecchie lingue "coscienza" indica tanto la coscienza morale quanto la consapevolezza.

Coscienza morale è la percezione interna della riprovazione di determinati impulsi di desiderio che sorgono in noi. L'accento cade però sul fatto che questa riprovazione non ha bisogno di richiamarsi a nient'altro al di fuori di sé, che è sicura di sé medesima. Questo fatto emerge ancor piú chiaramente nel senso di colpa, nella percezione della condanna interiore di atti con i quali abbiamo realizzato determinati impulsi di desiderio. Qui appare superflua una motivazione: chiunque abbia una coscienza deve sentire in sé stesso la giustificazione della condanna, il rimprovero per l'azione compiuta. Ma il comportamento dei selvaggi verso il tabú mostra questo stesso

carattere: il tabú è un comandamento della coscienza morale, la sua violazione fa sorgere un tremendo senso di colpa che è tanto ovvio quanto è ignota la sua origine.[1]

È quindi probabile che anche la coscienza morale nasca, nell'ambito di un'ambivalenza emotiva, da relazioni umane ben precise nelle quali questa ambivalenza è insita; nasca inoltre nelle condizioni valide sia per il tabú che per la nevrosi ossessiva, che cioè un termine dell'antitesi sia inconscio e sia tenuto in stato di rimozione dall'altro, che domina per coazione. Questa conclusione è confortata da parecchie osservazioni che abbiamo fatto nel corso dell'analisi della nevrosi.

Anzitutto, abbiamo constatato che nel carattere dei nevrotici ossessivi emerge il tratto della coscienziosità fastidiosa, come sintomo di reazione alla tentazione latente nell'inconscio, e che via via che la condizione morbosa cresce essi sviluppano al massimo grado il senso di colpa. Si può affermare in effetti che, se non siamo capaci di scoprire negli ossessi l'origine del senso di colpa, non abbiamo alcuna prospettiva di riuscirci altrove. Risolvere questo compito è cosa che riesce per ora nell'ambito del singolo individuo nevrotico. Per quanto riguarda i popoli, osiamo sperare che si possa trovare una soluzione analoga.

In secondo luogo, deve balzarci agli occhi il fatto che il senso di colpa partecipa notevolmente alla natura dell'angoscia: può essere descritto senza esitazioni come "angoscia di coscienza" o angoscia morale. L'angoscia, tuttavia, rinvia a fonti inconsce. Abbiamo appreso dalla psicologia delle nevrosi che, quando impulsi di desiderio soggiacciono alla repressione, la loro libido viene trasformata in angoscia. A questo punto ricordiamoci che anche nel senso di colpa qualcosa

[1] È un parallelismo interessante, da un lato, il fatto che il senso di colpa del tabú non diminuisce per nulla quando la trasgressione è stata inconsapevole (vedi esempi sopra, p. 78 sg.) e, dall'altro, che nel mito greco la colpevolezza di Edipo non è cancellata dal fatto che essa è stata acquisita senza, anzi contro, la sua consapevolezza e la sua volontà.

è ignoto e inconscio, e precisamente la motivazione della riprovazione. Il carattere angoscioso del senso di colpa corrisponde a questo elemento ignoto.

Se il tabú si esprime prevalentemente in proibizioni, la prima riflessione che ci si presenta come del tutto ovvia, per la quale non c'è bisogno di approfondite dimostrazioni derivate dall'analogia con la nevrosi, è che alla base del tabú c'è una corrente positiva di desiderio. Perché non c'è bisogno di proibire ciò che nessuno desidera fare, e comunque ciò che è proibito nella maniera piú energica deve essere oggetto di un desiderio. Se applichiamo questa plausibile proposizione ai nostri primitivi, dovremmo dedurre che tra le loro tentazioni piú forti vi è quella di uccidere i loro re e sacerdoti, di commettere incesto, di maltrattare i loro morti ecc. Ora, tutto questo non sembra verosimile. Ancor piú stridente, però, appare la contraddizione se riferiamo questa stessa teoria ai casi nei quali crediamo noi medesimi di percepire nel modo piú chiaro la voce della coscienza. Risponderemmo allora con certezza assoluta di non provare la minima tentazione di violare uno di questi comandamenti, per esempio quello che dice: Non ammazzare; e che di fronte alla trasgressione di questo divieto non proviamo altro che ripugnanza.

Se attribuiamo a questa affermazione della nostra coscienza l'importanza che pretende di avere, da un lato il divieto – sia il tabú che il nostro divieto morale – diventa superfluo e, dall'altro, il fatto della coscienza morale rimane inspiegato; nel contempo vengono a cadere le relazioni tra quest'ultima, tabú e nevrosi. In tal modo torniamo allo stesso punto di comprensione in cui ci troviamo attualmente quando non applichiamo al problema punti di vista psicoanalitici.

Se però teniamo conto del dato emerso dalla psicoanalisi – e precisamente nei sogni di persone sane – ossia che la tentazione di uccidere il nostro prossimo è anche in noi piú forte e piú frequente di quanto supponiamo, e che questa tentazione esplica effetti psichici anche quando non si manifesta alla nostra coscienza; se inoltre ab-

biamo riconosciuto che le prescrizioni ossessive di certi nevrotici sono misure di sicurezza e autopunizioni contro l'accresciuto impulso a uccidere, allora torneremo a considerare con diverso apprezzamento l'assioma sopra citato: che dietro ogni divieto ci dev'essere un desiderio. Ammetteremo che questo desiderio di uccidere è realmente presente nell'inconscio, e che sia il tabú che il divieto morale non sono affatto superflui psicologicamente, anzi sono spiegati e giustificati dall'atteggiamento ambivalente verso l'impulso omicida.

Il carattere – carattere fondamentale, come è stato piú volte sottolineato – di questo rapporto ambivalente, il fatto cioè che la corrente positiva di desiderio è inconscia, ci permette di penetrare altri nessi e ulteriori possibili spiegazioni. I processi psichici dell'inconscio non sono affatto identici a quelli che conosciamo in base alla nostra vita psichica cosciente, anzi godono di certe libertà tutt'altro che trascurabili, che sono state sottratte ai processi consci. Un impulso inconscio non sorge necessariamente là dove noi lo vediamo manifestarsi: può provenire da un luogo totalmente diverso, può riferirsi, all'origine, ad altre persone e ad altre relazioni ed essere giunto là dove ora ci salta agli occhi attraverso il meccanismo dello *spostamento*. Esso può inoltre, grazie alla indistruttibilità e alla incorreggibilità di processi inconsci risalenti a tempi remotissimi, ai quali era commisurato, essere sopravvissuto fino a tempi e a circostanze successive, nelle quali le sue manifestazioni devono apparire estranee. Tutti questi non sono che cenni, ma una loro analisi accurata mostrerebbe quanto possano essere importanti al fine di comprendere l'evoluzione della civiltà.

A conclusione di questi rilievi, vogliamo ancora avanzare un'osservazione che può dare l'avvio a ulteriori ricerche. Anche se teniamo ferma l'uguaglianza sostanziale tra divieto tabú e divieto morale, non contestiamo tuttavia che deve esistere tra questi due elementi una diversità psicologica. Soltanto un cambiamento nelle condizioni

dell'ambivalenza di base può essere la causa per cui il divieto non compare piú in forma di tabú.

Finora ci siamo lasciati guidare, nella considerazione analitica dei fenomeni tabú, dalle concordanze dimostrabili con la nevrosi ossessiva, ma il tabú non è affatto una nevrosi: è una formazione sociale. E questo ci impone il compito di indicare anche dove vada ricercata la differenza di principio tra la nevrosi e una creazione culturale come il tabú.

Il punto di partenza sarà anche qui un singolo dato di fatto. I primitivi temono che calpestare un tabú provochi una punizione, di solito una grave malattia o la morte. Questa pena minaccia colui che ha commesso la trasgressione. Nella nevrosi ossessiva la situazione è diversa. Se il malato deve compiere qualcosa che gli è proibito, teme la punizione non per sé ma per un'altra persona, che di solito non assume contorni precisi, ma che l'analisi permette di individuare come una delle piú vicine e piú care al paziente. In queste circostanze il nevrotico si comporta quindi come un altruista, il primitivo come un egoista. Solo se la violazione del tabú non ha dato origine a una vendetta spontanea a carico del trasgressore si ridesta presso i selvaggi un sentimento collettivo: essi si sentono tutti quanti minacciati a causa del sacrilegio e si affrettano a eseguire personalmente la mancata punizione. È facile chiarire il meccanismo di questa solidarietà. L'elemento in gioco è la paura dell'esempio contagioso, della tentazione a imitare l'atto, ossia della capacità di contagio del tabú. Se una persona è riuscita a soddisfare il desiderio rimosso, in tutti i membri della comunità dovrà destarsi lo stesso desiderio. Per frenare questa tentazione il colpevole – ma propriamente parlando è l'invidiato – dev'essere privato del frutto della sua audacia, e non di rado la punizione dà agli esecutori l'opportunità di commettere a loro volta, sotto il manto giustificativo dell'espiazione, la stessa azione sacrilega. Questo è uno dei fondamenti dell'ordinamento penale umano, e la sua premessa – certamente giu-

sta – è l'omogeneità degli impulsi proibiti sia nel criminale che nella società che si vendica.

La psicoanalisi conferma qui ciò che dicono di solito le persone pie, cioè che siamo tutti poveri peccatori. Come possiamo spiegare invece l'inattesa nobiltà d'animo della nevrosi, che non teme niente per sé e tutto per una persona amata? La ricerca analitica mostra che questa magnanimità non è primaria. In origine, ossia all'inizio della malattia, la minaccia della punizione era diretta alla persona del malato, come presso i selvaggi; si temeva in ogni caso per la propria vita. Soltanto piú tardi la paura della morte fu spostata su un'altra persona amata. Il processo è abbastanza complicato, ma riusciamo ad afferrarlo nel suo insieme. Alla base della formazione del divieto c'è sempre un impulso malvagio – un desiderio di morte – contro una persona cara. Questo impulso viene rimosso mediante un divieto e il divieto collegato a una certa azione, la quale, per spostamento, prende in un certo senso il posto dell'atto ostile contro la persona amata; l'esecuzione di questa azione è minacciata della pena di morte. Ma il processo continua, e l'originario *desiderio* di morte della persona cara è sostituito dall'*angoscia* che venga a morire. Se quindi la nevrosi si mostra cosí amorevolmente altruistica, non fa che *compensare* in tal modo l'opposto atteggiamento di base, che consiste in un brutale egoismo. Se definiamo "sociali" le spinte emotive caratterizzate dal rispetto per gli altri e che non assumono questi altri a oggetto sessuale, possiamo rilevare che il recedere di questi fattori sociali è un tratto fondamentale della nevrosi, mascherato piú tardi da una sovracompensazione.

Senza trattenerci sull'origine di questi impulsi sociali e sulla loro relazione con le altre pulsioni fondamentali dell'uomo, vogliamo mettere in luce quest'ultimo carattere fondamentale della nevrosi con l'aiuto di un altro esempio. Il tabú presenta, nella forma in cui si manifesta, un'estrema somiglianza con la paura del contatto tipica dei nevrotici, la "fobia del contatto". Ora, nel caso della nevrosi

si tratta di regola del divieto di contatto sessuale, e la psicoanalisi ha dimostrato in maniera assolutamente generale che le forze pulsionali che vengono deviate e spostate nella nevrosi sono di origine sessuale. Nel caso del tabú il contatto proibito non ha evidentemente un significato solamente sessuale, ma piuttosto quello molto piú generale dell'aggressione, dell'impadronirsi di qualcuno o qualcosa, dell'affermazione della propria persona. Se è proibito toccare il capo o perfino qualcosa che sia venuto a contatto con lui, questo impulso – che in altre occasioni si esprime in un'astiosa sorveglianza del capo o addirittura nei maltrattamenti fisici che gli si infliggono prima dell'incoronazione (vedi sopra pp. 86 sg.) – deve sottostare a un'inibizione. Concluderemo che *l'elemento caratteristico della nevrosi è la preponderanza delle componenti pulsionali sessuali su quelle sociali*. Le pulsioni sociali stesse, per altro verso, sono assurte alla forma di particolari unità attraverso l'incontro di componenti egoistiche e di componenti erotiche.

Da quest'unico esempio di raffronto tra tabú e nevrosi ossessiva si può già intuire qual è il rapporto delle singole forme di nevrosi con le formazioni culturali, e perché lo studio della psicologia delle nevrosi diventa importante ai fini della comprensione dell'evoluzione culturale.

Le nevrosi mostrano, da un lato, concordanze vistose e profonde con le grandi produzioni sociali dell'arte, della religione e della filosofia, e dall'altro sembrano deformazioni delle produzioni stesse. Potremmo azzardarci ad affermare che l'isteria è la caricatura di una creazione artistica, che la nevrosi ossessiva è la caricatura di una religione, che il delirio paranoico è la caricatura di un sistema filosofico. Questa differenza rimonta in ultima analisi al fatto che le nevrosi sono formazioni asociali; esse cercano di ottenere con mezzi privati ciò che la società produce attraverso un lavoro collettivo. Nell'analisi delle pulsioni che operano nelle nevrosi, si apprende che l'influenza determinante la esercitano in loro le forze pulsionali di

origine sessuale, mentre le corrispondenti formazioni culturali poggiano su pulsioni sociali, quali sono emerse dall'unificazione di componenti egoistiche e componenti erotiche. Piú precisamente, il bisogno sessuale non è in grado di unire gli uomini allo stesso modo in cui li uniscono le esigenze dell'autoconservazione; il soddisfacimento sessuale è anzitutto un fatto privato dell'individuo.

Dal punto di vista genetico, la natura asociale della nevrosi deriva dalla sua tendenza originaria a sfuggire una realtà insoddisfacente per rifugiarsi in un mondo fantastico assai piú attraente. In questo mondo reale, che il nevrotico evita, domina la società degli uomini e le istituzioni che essi hanno creato in comune. La fuga dalla realtà è al tempo stesso una fuga della comunità umana.

Capitolo 3

Animismo, magia e onnipotenza dei pensieri

1.

Il difetto inevitabile dei lavori che vogliono applicare i punti di vista della psicoanalisi alle scienze morali è di offrire troppo poco ai lettori di entrambe le categorie. Questi lavori si riducono perciò ad assumere il carattere di suggerimenti, avanzano allo specialista delle proposte da prendere in considerazione nell'ambito della sua ricerca. Questo difetto si rivelerà sensibilissimo in questo capitolo che si propone di esaminare quel campo immenso che prende il nome di "animismo".[1]

In senso stretto, l'animismo è la dottrina secondo cui esistono le anime; in senso lato, la dottrina degli esseri spirituali in genere. Si distingue ancora l'"animatismo", la teoria della animazione della natura che ci appare inanimata, e qui rientrano l'animalismo e il ma-

[1] La necessaria sintetizzazione dell'argomento implica anche la rinuncia a indicazioni bibliografiche dettagliate. Limitiamoci quindi a rimandare alle opere fondamentali di Herbert Spencer, J. G. Frazer, Andrew Lang, E. B. Tylor e Wilhelm Wundt, dalle quali abbiamo tratto tutte le enunciazioni principali in tema di animismo e magia. L'autonomia dell'autore non può esplicarsi che nella scelta da lui compiuta tanto del materiale che delle opinioni.